Afrodescendientes racismo, mito y cultura en nuestra América

J. Jesús María Serna Moreno
Fernando Cruz Santiago
(coordinadores)

CIALC
Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe

Afrodescendientes racismo, mito y cultura en nuestra América

J. Jesús María Serna Moreno
Fernando Cruz Santiago
(coordinadores)

CIALC
Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe

Universidad Nacional Autónoma de México

Rector
Dr. Enrique Luis Graue Wiechers

Secretario General
Dr. Leonardo Lomelí Vanegas

Secretario de Desarrollo Institucional
Dr. Alberto Ken Oyama Nakagawa

Coordinador de Humanidades
Dr. Alberto Vital Díaz

Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe

Director
Mtro. Rubén Ruiz Guerra

Secretaria Académica
Dra. Laura Hernández Ruiz

Departamento de Publicaciones
Gerardo López Luna

AFRODESCENDIENTES, RACISMO, MITO Y CULTURA EN NUESTRA AMÉRICA

AFRODESCENDIENTES, RACISMO, MITO Y CULTURA EN NUESTRA AMÉRICA

J. Jesús María Serna Moreno
Fernando Cruz Santiago
(coordinadores)

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
CENTRO DE INVESTIGACIONES SOBRE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE
MÉXICO 2019

Cuidado de la edición: Claudia Araceli Gónzalez Pérez
Preparación digital del original: Beatriz Méndez Carniado
Diseño de la cubierta: Marie-Nicole Brutus Higuita
Imagen de portada: Photo by Nathasha Daher from Pexels.
Edición ePub: Irma Martínez Hidalgo

Primera edición electrónica: octubre de 2019
Fecha de edición: 28 de octubre de 2019

D.R. © 2019 Universidad Nacional Autónoma de México
Ciudad Universitaria, Coyoacán, C.P. 04510,
Ciudad de México.

Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe
Torre II de Humanidades, 8º piso, Ciudad Universitaria,
Coyoacán, C.P. 04510, Ciudad de México.
www.cialc.unam.mx

ISBN 978-607-30-2504-1

Queda prohibida su reproducción total o parcial, impresa o por cualquier medio, sin la autorización escrita del titular de los derechos patrimoniales.

Hecho en México

Prólogo

Judith Solís Téllez

El libro colectivo *Afrodescendientes, racismo, mito y cultura en nuestra América* es producto de algunas participaciones, en tiempos diversos, del coloquio "Afroamérica", a cargo de Jesús María Serna Moreno y el equipo de estudiantes y jóvenes investigadores, cuyo esfuerzo colectivo ha fructificado en un foro académico que contribuye a visibilizar la presencia africana y sus aportes culturales en diversos países.

Esta publicación converge con la lucha de los afromexicanos por su reconocimiento constitucional, en el marco del Decenio Internacional para los Afrodescendientes (2015-2024) decretado por la Organización de las Naciones Unidas (ONU), y coincide con algunos de sus propósitos: en la recuperación de la memoria de la diáspora africana y el reconocimiento de la deuda histórica de la humanidad por la esclavización de millones de personas africanas en el pasado, abonando desde el campo académico en la lucha contra la discriminación.

Esta obra ofrece una visión multi e interdisciplinaria sobre afrodescendientes, no sólo en *nuestra América* (como alude el título), ya que abarca también un panorama político y filosófico muy valioso, sobre las tragedias y problemáticas del continente africano en la actualidad.

La primera parte trata diversos aspectos de la época colonial, al revisar las relaciones interétnicas entre los distintos grupos que conformaban la sociedad novohispana.

Manuel Apodaca Valdez, en el texto "Cofradías de negros y mulatos en la época barroca: una visión trasatlántica", nos traslada a Sevilla a fines del siglo XIV, a los inicios de las primeras cofradías de negros, lo que significaba para ellos y otros marginados "el lugar y el espacio en el cual podían expresarse, socializar, e incluso, competir, al menos en el plano simbólico-

religioso, con las otras cofradías de sus contemporáneos blancos", a la vez que incorporaban elementos de su cultura como el baile y la música. Atraer al sistema social y religioso de la época a la población subalterna fue el principal objetivo de las cofradías, que al implementarse en la Nueva España —anota el autor— no fueron homogéneas, a excepción de algunas congregaciones indígenas. La implementación de las cofradías de "negros y mulatos" en la Nueva España se trastocó debido a las insurrecciones de cimarrones en Veracruz y a los levantamientos, desde principios del siglo XVI, en la Ciudad de México. Fue hasta mediados del siglo XVII cuando resurgieron nuevas corporaciones de mulatos o pardos y algunas de mestizos que integraron a otras castas.

Para continuar con la "Diversidad étnica en una sociedad de castas", Silvia Soriano Hernández hace el recuento de la población negra en Chiapas por medio del concepto de "zonas de contacto"[1] para hacer comprensible la transculturación, la complejidad de las relaciones entre las diversas clases y el papel de sumisión, opresión y rebeldía como parte de la cotidianidad. Como resultado de las Leyes Nuevas dictadas por Las Casas se pretendía terminar, paulatinamente, con la esclavitud del indio e irla sustituyendo por la esclavitud del negro, cuya presencia se concentró en Ciudad Real y en las principales zonas agrícolas de los valles centrales y el Soconusco. En la zona de La Frailesca los dominicanos, dueños de extensas tierras, colaboraron con la introducción masiva de negros.

La trata esclavista en Chiapas adquirió características peculiares —nos informa Soriano— después de la gran mortandad de principios de la Conquista; en cuanto la población indígena se recuperó, durante el último siglo de dominio colonial, los hombres blancos dejaron de pedir negros, pues bastaba con el trabajo de los indios. Durante esos años fue constante la explotación y miseria hacia las castas subordinadas, entre ellos los indios y los negros. La investigadora comenta que la población negra era mucho menor que la indígena y aunque rápidamente se mezclaron, indudablemente quedó huella de su presencia por estas tierras.

En el texto "Las esclavas moras y sus aportes socioculturales en las américas", Norma Rosas Mayén en su análisis conecta "tres ciudades intercontinentales: Lima (en América), Vejer de la Frontera (en Europa) y Xauen (en Asia), a partir de la usanza del embozado y su gesto de medio ojo" como solían utilizarlo las moriscas españolas según nos explica. De esta

manera, Rosas Mayén relata la situación de las mujeres moras, quienes llegaron mayoritariamente en condición de esclavas domésticas a las Américas (y, en menor medida, como labradoras y prostitutas). Sin embargo, también hubo casos excepcionales de mujeres que destacaron, como la morisca Beatriz de Salcedo, esclava, concubina y, posteriormente, esposa del veedor Pedro García Salcedo, quien al enviudar se convirtió en una mujer rica, de linaje y de mucho influjo en la sociedad colonial del Perú, pues fue la primera española oidora de la región andina y también la primera en sembrar el trigo en el Perú. De todo ello nos da cuenta este interesante escrito.

En "Conciencia histórica y paz social en el continente negro", Omer Buatu Batubenge ofrece una oportuna meditación filosófica e histórica sobre el gran valor de la identidad que intencionalmente se trasmite o se interrumpe por medio de la colonización y que como consecuencia ocasiona la pérdida de identidad y conciencia histórica y permite imponer los valores hegemónicos de las potencias occidentales, tal como ha ocurrido en el continente africano, pero también en nuestra América.

Como bien lo explica Buatu Batubenge, cuando un pueblo es invadido por otro que lo conquista y le impone su modo de ver y explicar el mundo, las acciones realizadas obedecen a la dinámica subjetiva del pueblo dominador, quien dicta lo que se tiene que pensar, creer y hacer. Tales han sido los casos de los pueblos de América y África, que perdieron y siguen perdiendo en la actualidad la capacidad de construcción de su propia historia. Sólo por medio del ejercicio de la crítica, la autocrítica y la reflexión de los dirigentes y de la población en general sería posible recuperar el control de las identidades y de la conciencia histórica africana; mientras eso no ocurra, generaciones de africanos continuarán siendo incapaces de construir su propia historia, concluye el autor.

En la segunda parte del libro se discurre acerca de la religión afrocubana, los mitos del poder en Ruanda y en aspectos de la identidad afrobrasileña.

En "La plenitud vital, la casa de culto y el seminario", Eduardo Luis Espinosa trata sobre el seminario conducido en Cuba por Miguel Ángel Gutiérrez Ávila (en el marco del aniversario de la colonización de América, en 1992) que se propuso el estudio de la religión afrocubana, incursionando en la discriminación y el desprecio a la africanía cultural.

Luis Espinosa pasa revista a los dos núcleos teóricos que movieron la creación del Seminario: "el binomio de lo sagrado y lo profano, proveniente en lo fundamental de la obra de Mircea Eliade, más la línea que conecta la fenomenología de Berger y el carácter colectivo de lo sagrado en Durkheim". Los integrantes del seminario se apoyaron en la teoría para explicar el carácter transcultural de la religión afrocubana, en la que predomina un concepto africano de lo sagrado. Además, por medio del trabajo de campo, crearon vínculos cercanos con el museo del municipio de Regla, y con las casas templos de la religión afrocubana.

En lo personal me interesó la forma en que muestra el gran compromiso de Miguel Ángel Gutiérrez Ávila —quien fue fundador de la Escuela de Antropología de la Universidad Autónoma de Guerrero— con la investigación y difusión de la cultura de la población de origen africano.

En "El poder del mito y el mito del poder. Enseñanzas del genocidio de Ruanda", Héctor Moreno Soto nos presenta un agudo análisis de las causas del genocidio en Ruanda, uno de los más crueles del siglo XX, acontecido durante el mes de abril de 1994. Moreno Soto compara las diversas versiones históricas y antropológicas externas y también hace un seguimiento de los estudios de historiadores y antropólogos de origen ruandés, quienes señalan a la comunidad previa a la colonización como un grupo con un mito de origen compartido por todos (tutsis, hutus y twas), con un territorio y una lengua en común. Cuando los primeros exploradores europeos llegaron a la región de Ruanda se encontraron con una sociedad dividida en tres grupos, dentro de un sistema muy parecido al feudal, con vasallos y señores. El estamento de la monarquía se encontraba encabezado por los tutsis, y los menos favorecidos eran los hutus. Esta división se convirtió en racial cuando los europeos, principalmente los belgas, atribuyeron un origen camítico a los tutsis.

El genocidio fue resultado de un discurso de odio que generó una polarización de identidades diferenciadas por criterios ajenos a su conformación histórica, pero que fueron utilizadas políticamente para mantener el poder de una elite corrupta y dictatorial.

El autor sustenta que el proyecto de nación tutsi y hutu ya se encontraba fragmentado mucho antes de que la emancipación fuera una realidad. Con el tiempo, el mito dejó de ver a los tutsis como superiores; en vez de ello, los vio como extranjeros e invasores de un territorio que había sido hutu y que

les había sido retirado por medio de la esclavitud. Dentro de este nuevo mito el colonizador es visualizado como un espectador.

Como preámbulo al exterminio en Ruanda, el investigador destaca el sangriento golpe de Estado en Burundi protagonizado por un grupo hutu. A diferencia de lo que sucedía en Ruanda, en este país, la minoría tutsi retuvo el poder y llevó a cabo una matanza de líderes hutus. El resultado fue la huida masiva de hutus hacia Ruanda; los sobrevivientes reforzaron el mito diferenciador que veía al tutsi como un enemigo irreconciliable. Utilizando todos los medios posibles, la elite de la etnia mayoritaria hutu exterminó a una velocidad increíble a la minoría tutsi.

Moreno Soto expresa que el genocidio en Ruanda puede verse como el fracaso de la construcción de un Estado plural en el África poscolonial. La construcción de la nación en Ruanda no logró trascender la lógica étnica racial con la que fue concebida durante el periodo colonial.

También el texto, en coautoría, de Ananda Bermudes Coutinho y Márcio Piñon de Oliveira "A produção do território quilombola de Retiro e a influência dos atores externos na reafirmação da sua identidade" gira en torno a la identidad.

La Comunidad Quilombola de Retiro ha tenido un territorio durante más de cien años, en el cual interactúa con muchos actores externos. A partir de la hipótesis de que la interacción con estos actores externos aceleró un movimiento de reafirmación de la identidad quilombola y de lucha política por la defensa y regularización del territorio, los autores analizan si los cambios que ocurrieron en la organización de dicha comunidad con los avances en el proceso de reconocimiento de su territorio y la influencia de actores externos contribuyeron a la reafirmación de la identidad quilombola.

En la tercera parte del libro se discurre (en dos textos elaborados por Christian Eugenio López Negrete Miranda) sobre la música rastafari y un homenaje a un etnomusicólogo cubano. También hay otros dos textos, uno sobre la identidad afrodescendiente en migrantes a Estados Unidos de una población oaxaqueña y otro en una población del Estado de México.

En su primer texto "*Nyahbinghi* y *reggae*: dos expresiones de la música rastafari", López Negrete presenta un estudio etnomusicológico acerca de la música de mayor tradición jamaicana, en donde toma en cuenta aspectos distintos al análisis de las estructuras musicales para profundizar en sus

aspectos históricos, simbólicos, económicos, políticos y religiosos. La música existe siempre en sí misma, en su sonoridad, pero —como anota López Negrete— es importante indagar en su sentido social y cultural, como un fenómeno que adquiere significado en la vida colectiva. De manera que este trabajo, aunque etnomusicológico o quizá por eso, muestra una fuerte perspectiva antropológica.

El trabajo "Redes sociales y organización de migrantes afromexicanos en Estados Unidos", investigadas por Alma Rodríguez Mendoza, da cuenta de la dinámica migratoria internacional de la población afromexicana incursionando en la importancia de las redes sociales para la movilidad y procesos organizativos de esta población. El trabajo de campo fue realizado en la comunidad afromexicana José María Morelos, perteneciente al municipio de Huazolotitlán, Oaxaca, que emigra principalmente a la ciudad de Pasadena en California. Rodríguez Mendoza explica que el estudio está basado en una metodología cualitativa que se sirve del enfoque biográfico para aproximarse a los sentidos que los propios actores dan a sus acciones. A través de la narrativa de tres migrantes de retorno, la autora reconstruye su experiencia, dando cuenta de la reciente emigración de población afromexicana y de la conformación de la Organización Afromexicana más allá de la frontera, pero se consideró contextualizar y dar cuenta de la experiencia migratoria de la población afrodescendiente, por lo que los relatos de vida se organizaron en tres momentos diferentes: antes de la migración, durante la experiencia migratoria en Estados Unidos y el retorno a la comunidad.

En coincidencia con esta temática el texto "Afroindoamérica en zona urbana: una familia afrodescendiente y afromestiza en el oriente del Estado de México", de Víctor Manuel García Torres, recurre al método de análisis de Afroindoamérica para visibilizar el contacto constante de población originaria-indígena de México con la población de origen africano, por medio de un estudio de caso de la familia Reyes Arellanes, proveniente de una población de la costa oaxaqueña, en donde se da la coexistencia de población mixteca y afrodescendiente. Lo singular en este caso —en lo que hace hincapié el autor— es que residen en el Estado de México en donde, según la encuesta intercensal de 2015, hay un mayor número de población afromexicana. García Torres plantea que el reconocimiento de los grupos afrodescendientes y su autoidentificación como tal debe entenderse en un

marco de tensiones entre la sociedad nacional, los grupos étnicos como punto de partida de las políticas estatales y la emergencia de los sujetos políticos o etnopolíticos por consolidar su organización afrodescendiente. Tal es el caso de Elena de la Luz Ruiz Salinas, activista en Pinotepa Nacional, quien influye en sus familiares que han dejado las zonas de origen para que construyan fuertes referentes identitarios afrodescendientes.

Por último, en su segundo texto, Christian Eugenio López Negrete Miranda realiza, como dijimos, un justo "Homenaje al doctor Rolando Antonio Pérez Fernández", erudito musical y políglota, destacado docente e investigador en el área de Etnomusicología de la Escuela Nacional de Música de la UNAM, quien con su obra *La binarización de los ritmos ternarios africanos en América Latina* (Premio Casa de Las Américas), entre otras, abona al reconocimiento de la contribución africana en la integración de la música tradicional de México, así como ayuda a evidenciar la unidad cultural de la región del Caribe (en la que incluye a México) y la de América Latina en su conjunto.

En conclusión, el panorama que ofrece el libro es amplio, y su aporte, tanto en lo general como en cada uno de los títulos que lo integran, es de suma importancia para todos los interesados en la temática de los afrodescendientes que viven en nuestra América.

Sólo me resta agradecer la invitación del doctor Jesús María Serna y de Fernando Cruz Santiago para escribir este prólogo y aprovecho para desear que las raíces profundas del Coloquio Afroamérica sigan expandiéndose.

[1] Silvia Soriano, como ella misma lo aclara, toma el concepto de "zonas de contacto" de la obra *Ojos imperiales. Literatura de viajes y transculturación*, de Mary Louise Pratt.

Presentación

Fernando Cruz Santiago

Las mismas caras latinoamericanas de cualquier punto de América Latina:
Indoblanquinegros
Blanquinegrindios
y negrindoblancos
América Latina.

Nicomedes Santa Cruz, *Canto Negro*.

Durante el proceso de preparación de este volumen nos hemos permitido realizar un ejercicio de autoevaluación, y más aún si consideramos que han pasado los primeros cinco años del Decenio Internacional para los afrodescendientes declarado por la ONU.[1] El primer Coloquio Afroamérica se desarrolló en diciembre de 2009, previo a éste se habían iniciado las actividades del Seminario Permanente Afroamérica, con sesiones semanales y un tema de exposición diferente. El primer proyecto DGAPA PAPIIT IN-402610 "Estudios Afroamericanos. Aportes africanos a las culturas de nuestra América" nos permitió apoyar a un amplio número de alumnos con la modalidad de becas para la elaboración de sus tesis o el término de sus estudios, así como, también, la publicación de libros colectivos y de autor, la realización de prácticas de campo a diferentes comunidades afrodescendientes; todo esto sumado al seminario y coloquio anual, durante el segundo proyecto DGAPA PAPIIT IN-404013 "Afroindoamérica. Relaciones interculturales entre los afrodescendientes y los indígenas de México y nuestra América" se logró repetir la experiencia de cada una de estas actividades. En 2017, una serie de acontecimientos nos obligaron a no solicitar proyecto alguno. Sin embargo, la continuidad del seminario permanente y el coloquio anual, las publicaciones colectivas así como las prácticas de campo, se lograron mantener gracias al apoyo del

Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe (CIALC) de nuestra Universidad, y a un amplio grupo de amigos que se han sumado a través de los años a esta ardua tarea que, sin el esfuerzo colectivo, sería casi imposible.

El reconocimiento jurídico a las poblaciones afromexicanas en el mes de abril de este 2019 nos obliga y compromete a redoblar los esfuerzos que hasta el momento hemos venido realizando, de visibilizar los procesos de memoria, pensamiento, organización social, defensa de territorios y producción cultural no nada más en nuestro país sino en las diferentes geografías de nuestra América.

Algunos de los trabajos que integran este libro se han presentado en los diferentes coloquios organizados por el equipo Afroamérica y otros son colaboraciones de investigadores allegados a nuestro proyecto, que conocen el trabajo realizado durante estos años y buscan construir los puentes de comunicación entre la discusión y la reflexión, tan necesarias. Para la selección de estos textos se siguieron los objetivos que han orientado nuestro quehacer investigativo durante estos años. El libro lo hemos estructurado a partir de aspectos fundamentales en el estudio de los pueblos afrodescendientes.

Con este ejemplar vienen a ser ocho títulos colectivos y dos de autoría. Podemos decir que el objetivo que hemos perseguido desde el inicio, que ha sido el de presentar trabajos vinculados con las comunidades afrodescendientes de nuestra América, visibilizar y revisar críticamente desde diferentes enfoques, de carácter inter y multidisciplinario, los más recientes estudios de la población afroamericana en el campo de sus identidades culturales y etnoculturales, lo hemos ido logrando.

Sólo nos resta agradecer a cada uno de las y los colaboradores del Proyecto Afroamérica, a los jóvenes investigadores que se embarcaron en este proyecto con sueños e inquietudes y que los han logrado materializar de diferentes formas. A las y los diferentes investigadoras e investigadores que desde sus diferentes países de origen e instituciones se han sumado a este ejercicio nuestroamericanista de la unidad de lo diverso.

[1] En diciembre de 2013 La Asamblea General de la ONU, a través de la resolución 68/237, proclamó el Decenio Internacional 2015-2024: Afrodescendientes: reconocimiento, justicia y desarrollo.

Cofradías de negros y mulatos en la época barroca: una visión trasatlántica

Manuel Apodaca Valdez

Hablar del barroco latinoamericano es aludir a un tiempo en el que se conjugan el colonialismo español y su escala creciente de explotación y saqueo, como también la expansión de un modelo cultural que, derivado de la tendencia en boga impuesta por las cortes españolas, adquiere en las colonias del Nuevo Mundo características propias, al mezclarse inevitablemente con la cosmovisión y el trabajo de grandes sectores marginados de la sociedad colonial: indígenas, negros, mulatos y mestizos. Fueron precisamente las castas plebeyas (así consideradas por los colonizadores) los que, como fuerza laboral, forzada o libre, llevaron a cabo la gran obra monumental del barroco tanto en la catedrales, palacios y trazado urbanístico de ciudades en expansión, como en los obrajes artesanales, en la haciendas y plantaciones rurales, en los monasterios y conventos y en un estilo de vida, abigarrado y pujante, del cual aún en nuestros días prevalecen vestigios.[1]

Para la primera década del siglo XVI, se estima que en la capital de Nueva España había aproximadamente 50000 negros y mulatos, 15000 españoles y 80000 indígenas.[2] La demanda de crecimiento urbano suscitó la emigración masiva de indígenas del campo a la ciudad y con ello su intención de imitar las modas y costumbres de los blancos. Los negros, sometidos a una constante discriminación racial, permanecían disminuidos psicológicamente, confinados a la servidumbre y las duras jornadas laborales, buscando en secreto la manera de liberarse de su esclavitud, ya

fuera comprando su libertad en los obrajes urbanos, o mediante la huida de las haciendas rurales, lo que dio origen al cimarronaje y a la fundación de palenques libres.

Africanos introducidos al Nuevo Mundo, siglos XVI y XVII

Debido a la fuerte mortandad de indígenas mexicanos por las plagas, miles de ellos muertos en la guerra, por el maltrato en las minas y obrajes, y muchos más consumidos por tristeza y hambre, la corona optó por la importación y el traslado de esclavos africanos. De los cuatro millones y medio de indígenas que existían en Mesoamérica a la llegada de los españoles, para 1570 sólo quedaban 3336860.[3] Esa disminución acelerada provocó la muerte de poco más de un millón de indígenas en tan sólo 50 años. En este sentido, Douglas Cope establece que "el periodo de 1570 a 1650 señaló el apogeo de las importaciones de esclavos africanos a Nueva España",[4] Los primeros cargamentos de africanos pertenecían a la etnia mandinga, y posteriormente arribaron esclavos de origen congolés y angolés.[5]

La Corona española realizaba la mayor parte del comercio de estos esclavos a través de *asientos* o licencias concedidas a tratantes portugueses y holandeses, aunque también era frecuente el contrabando de esclavos. La Casa de Contratación de Sevilla era la encargada de expedir y regular la duración de cada asiento (generalmente por siete años), sus destinos en el Nuevo Mundo, los precios y las *alcabalas* o impuestos y los salarios del personal involucrado en ese negocio. El número de esclavos introducidos oscilaba entre 2000 hasta 3000por año. Martínez Montiel apunta que "La primera licencia o asiento concedido por la Corona de España fue la del 12 de febrero de 1528, que autorizaba a dos comerciantes alemanes para introducir 4000 negros de Guinea a las posesiones española en América.[6] En los documentos del Archivo General de Indias (AGI) se albergan numerosos documentos sobre asientos. Los nombres de los tratantes que sobresalen entre 1662 y 1674 son los de Domingo Grillo y Ambrosio Lomelín. Grillo era holandés e introdujo en la década de 1660 un promedio de 1337 "piezas de Indias" por año. Otro asiento, uno de los últimos del

siglo XVII, firmado en Sevilla en 1682, establecía la introducción de 2000 esclavos por año durante siete años: de 1683 a 1690. Estos esclavos serían comprados a los holandeses con pago en plata de México y Perú y joyas de oro, perlas y piedras preciosas. Las 14 mil "piezas de Indias"[7] procedentes de Angola, Congo y Loango, de la costa y ríos de Cabo Verde y algunos más de Guinea, deberían pasar a Sevilla y de ahí ser trasladados al puerto de Cumaná, en la actual Venezuela, para luego ser distribuidos a diversas regiones del imperio, desde el Caribe hasta los Virreinatos de Nueva España y del Perú. El costo final de cada esclavo sería aproximadamente de 261 pesos y 2 reales.[8]

Además de los trabajos más duros en los socavones de las minas, los esclavos eran empleados también como artesanos y ayudantes de maestros en los llamados *obrajes* o talleres, principalmente de tejidos en los centros urbanos; muchos otros eran destinados a la servidumbre doméstica en las casas de los nobles españoles. Sin embargo, la mayoría de los africanos esclavizados eran comprados por hacendados, sobre todo para emplearlos en los ingenios azucareros, donde a menudo se necesitaba de 200 a 300 esclavos sólo para operar el ingenio. También había criadores de ganado lanar que podían ocupar hasta 150 negros, entre niños, adultos y viejos.

Las primeras cofradías de negros

Aunque el origen de las cofradías data de mediados del siglo XIII en Italia, nos referiremos aquí principalmente a las llamadas cofradías étnicas,[9] las cuales tuvieron su origen en Andalucía a finales del siglo xiv, principalmente a partir de la fundación de hospitales de beneficencia para indigentes y desvalidos. En torno a dichos hospitales surgieron las cofradías étnicas. Tanto en España como en América, éstas fueron organizaciones corporativas creadas por la corona de España con el fin de mantener el control ideológico y político de los sectores subordinados, como negros, gitanos y moriscos[10] en España, lo cual, una vez consolidado el poder colonial, se replicó en las Américas con los indígenas y negros. Sevilla, ciudad estratégicamente situada a orillas del Río Guadalquivir, era el puerto a donde la mayoría de africanos subsaharianos eran trasladados, principalmente desde Lisboa o directamente desde puertos situados en la

costa occidental africana, para luego ser embarcados al Caribe y a las colonias en el continente americano.

Isidoro Moreno apunta que, "a mediados del siglo XVI había en la ciudad (de Sevilla) unos 7000 esclavos y 15000 en el conjunto del Arzobispado, la mayoría de ellos negros, además de un número indeterminado de negros y mulatos libres";[11] llegaron a constituir aproximadamente el 10% de la población total. Los esclavos vivían en condiciones precarias, constantemente estigmatizados por la etnia blanca dominante, quienes los segregaban de las cofradías por considerarlos "piezas o cabezas para el trabajo", calificándolos de "blasfemos", 'infantiles", "sin raciocinio" y "dados a la lujuria".[12] De manera similar, las mujeres esclavizadas a menudo eran vistas como objetos de comercio sexual entre los amos.[13] En ese sentido, las cifras nos dan una idea de la gran masa de mendicantes y desvalidos que amenazaba salirse del control de una sociedad en la que el impacto del humanismo Renacentista tendría que ir al parejo con los principios morales del cristianismo.[14] De ahí que una de las primeras cofradías de negros fue fundada en Sevilla desde finales del siglo xiv bajo la advocación de la Virgen de los Reyes —por lo que de identificación existe entre los negros con los Reyes Magos— al ser representados en estos las tres razas: negra, blanca, y amarilla. Sin embargo, su regla o constitución oficial no se dio sino hasta 1554, al verse forzada a tomar diferente advocación: esta vez se llamó Cofradía de Nuestra Señora de los Ángeles.[15] Para mediados del siglo XVI había en Sevilla dos cofradías de negros, la ya mencionada cofradía de Nuestra Señora de los Ángeles, llamada también de "Los negritos", y la Cofradía del Rosario de los Negros de Triana, bajo el patrocinio de los monjes Cartujos.[16] También existió una cofradía de mulatos que fue fundada en 1572 por la llamada Hermandad del Calvario, sita en lo que hoy es la Iglesia de San Ildefonso.[17]

Las cofradías "de sangre y luz", como se les llama en España, con flagelaciones de penitentes y la incorporación de imágenes de Cristo y de la Virgen en las procesiones de Semana Santa, tuvieron por objetivo principal atraer al sistema social y religioso de la época a los sectores minoritarios de la población. Para los afrodescendientes y otras minorías, esto significó, desde un principio, el lugar y el espacio en el cual podían expresarse, socializar, e incluso, competir, al menos en el plano simbólico-religioso, con las otras cofradías de sus contemporáneos blancos. Esta expresión de

religiosidad barroca adoptada por los diversos grupos étnicos de la península ibérica (a imitación de la elite), evidencia el grado de asimilación gradual de dichas minorías. Sin embargo, en este proceso los subordinados fueron capaces de incorporar simultáneamente varios elementos de su identidad cultural. Hay numerosas evidencias, tanto en documentos notariales como en la literatura del Siglo de Oro,[18] que hacen referencia a los bailes e instrumentos musicales que los esclavos negros solían sacar a relucir en procesiones y días festivos. Los negros se distinguieron por incluir en sus festividades pagano-religiosas bailes como: la *zarabanda*, el *guineo*, la *chacona*, el *paracumbé,* el *zarambeque* y el *zambapalo*,[19] ritmos con los que se les identificaba en el teatro popular del barroco. También Ortega apunta que:

> Para la procesión del 6 de enero, "se alquilaban libreas de colores, cascabeles, sonajas, y se daban seis reales al de la atambora, que acompañaban a las chirimías o ministriles de la Iglesia Mayor. Al que guiaba la danza se le daban dos reales y a los danzantes se les obsequiaba con una colación o comida. Tras algunos pasos de danza en el interior del templo, salían las imágenes en procesión precedidas de los danzantes y el estandarte de tafetán con sus cordones muy buenos" (1-10).[20]

Aunque la descripción anterior es sobre las festividades a la Virgen de los Reyes de Jaen, el contexto y las características son generalizables. Similares elementos incluían la celebración del día de Corpus Christi, en la que salían negros danzantes vestidos de diablitos, los cuales "representaban junto con la tarasca y el dragón, el desorden y el pecado que el Sacramento triunfante venía a redimir".[21] Resulta interesante saber que, para la segunda mitad del siglo XVI y primera del XVII, hubo en Sevilla al menos 21 grupos de danzas de negros, con nombre diversos: "Los negros", "Los negros de Guinea", "La cachumba de los negros", "Los reyes negros".[22] Una de estas danzas, "La batalla de Guinea", estaba compuesta de 'ocho hombres y cuatro mujeres, un tamboril y una guitarra, los cuatro con panderetes y sonajas y los otros cuatro con atabalillos, y las cuatro mujeres con sonajas y banderas".[23] La tolerancia de los clérigos y ministros hacia las demostraciones de algarabía e identidad de los africanos, aunque muchas veces reprimida, resultaba inevitable si querían mantener a sus esclavos contentos o al menos no tan alejados de los rituales y la moral cristiana ya que las prácticas animistas, el abandono del deseo de vivir y la opresión podían disminuir su rendimiento y aculturación.

Primeras cofradías de negros y mulatos en la Nueva España

Aunque en un principio el carácter étnico de las cofradías peninsulares, siguiendo el modelo andaluz, se trasladó a las colonias americanas, éstas adquirieron en el Nuevo Mundo un aspecto más heterogéneo al mezclar desde sus inicios a otros sectores marginados de la población. Por ejemplo, las primeras cofradías de negros que surgieron a principios del siglo XVI, aunque intencionalmente raciales, no necesariamente incluían negros de nación o bozales, sino además negros libertos y eventualmente a mulatos.[24] Sin duda, el incremento de esclavos africanos introducidos y el crecimiento de la población indígena obligó al poder virreinal dirigido a replicar el modelo corporativo cofrade con ayuda de las órdenes religiosas (dominicos, agustinos, franciscanos y jesuitas principalmente) y lo adaptó a las condiciones geográficas y de vasallaje en que estaba dividida la sociedad de castas del sistema colonial. Este tipo de cofradías tempranas las encontramos en la Nueva España, cuyos casos, por lo general, han sido identificados en la historiografía. Fueron varias las advocaciones a las que estas cofradías de afrodescendientes se adherían, dependiendo principalmente de la orden religiosa que las auspiciaba y promovía. Así predominan las del Santo Rosario, encomiadas por los dominicos, las de San Nicolás Tolentino, mayoritariamente en Michoacán y Guerrero, fomentadas por los agustinos y, algunas más, bajo la advocación de la Virgen y el Sagrado Corazón. Aunque existieron varias cofradías de negros y mulatos en la Nueva España a finales del siglo XVI y principios del XVII, no todos tuvieron una continuidad exitosa. Hay evidencias de tempranas cofradías de negros desde 1572. En carta a su majestad de España, el virrey Martín Enríquez informa sobre una cofradía de negros en la ciudad de los Ángeles (hoy Puebla de los Ángeles), sobre los disturbios que ocasionan en las procesiones de sangre y que entorpecen la celebración del Jueves Santo, solicitando que las procesiones deban celebrarse únicamente durante el día.[25] Ante la constante insubordinación de africanos, principalmente en la Ciudad de México y Veracruz, en 1603 el virrey de Velasco da órdenes a los alcaldes y a la Audiencia de México para que sea impedido cualquier tipo de reunión, festividad y cofradía formada por negros y mulatos: "he encargado a los prelados que procuren hallarse ellos mismos en todas las

juntas y cabildos (de indios, negros y mulatos) o que a lo menos a falta suya nombren personas grandes del Prelado que las autoricen y pongan freno y temor".[26] Por aquel entonces, la rebelión de esclavos cimarrones encabezada por Yanga en la región de Orizaba mantenía en constantes aprietos a las milicias españolas y a la población blanca en general. En 1609, el virrey Luis de Velasco ordenó una incursión de milicias al mando de Francisco de Herrera, con el fin de aplacar a los rebeldes encabezados por el viejo Yanga, un africano de sangre real que llevaba ya 30 años dirigiendo a los negros fugitivos en las montañas. Las milicias españolas fracasaron ante los belicosos rebeldes, al grado de verse obligados a otorgar el perdón y declarar libres a los africanos, tras lo cual el poder virreinal accedió a que se formara la comunidad de San Lorenzo de los Negros en 1618.[27]

Otra evidencia de que el descontento de los africanos en Nueva España era creciente la muestra Querol y Roso (1931-1932) al relatar previas insurrecciones de negros que se habían suscitado antes, durante el virreinato de Antonio de Mendoza en 1537, y una más mientras era virrey por segunda vez D. Luis de Velasco. Cuenta Querol que "hubo reuniones de negros y fiestas por la ciudad en las que hicieron representaciones de un reinado, coronando rey y reina, debajo de dosel, con su improvisada corte, comiendo banqueteando y otros excesos". Se corrió el rumor de que para el Día de Reyes del año siguiente habría de estallar una conjuración de negros.

El virrey Velasco mandó azotar en público a varios esclavos negros presos por ese delito. En 1611, habiendo muerto una esclava negra por maltrato de su amo Luis Moreno de Monroy, se suscitó otro conflicto, el cual condujo a la insurrección de afromexicanos más tumultuosa y sangrienta de la Ciudad de México en mayo de 1612. Los africanos congregados en la Cofradía de Negros del Monasterio de Nuestra Señora de la Merced, la cual estaba compuesta por más de 1500 negros y negras, arrebataron el cadáver y se lanzaron por las calles de la ciudad vociferando y llevándolo a las casas reales a la residencia del virrey-arzobispo Fray García Guerra y a las de la Inquisición. Los alcaldes abrieron proceso y apresaron a varios afromexicanos, a quienes mandaron azotar ordenando a sus amos que los vendiesen fuera del virreinato. Entre los esclavos castigados estaba un negro viejo llamado Diego, quien era mayoral de dicha Cofradía de Negros de la Merced. Tras ser descubierto el sofocamiento de la insurrección, 24

hombres y 7 mujeres afrodescendientes fueron condenados a la horca y algunos de ellos descuartizados en la Plaza Mayor de México.[28]

De las cofradías tempranas en la Nueva España cabe destacar sólo una constituida por negros de nación, la Cofradía de la Inmaculada Concepción, formada por zapes de la etnia mandinga, quienes procedían de Sierra Leona en África Occidental y que habían sido introducidos en el Nuevo Mundo entre 1560 y 1580, mucho antes que los esclavos procedentes de Angola. Los miembros de esta cofradía alcanzaron su libertad en 1600, y se les concedió el derecho a formar su propia cofradía.[29]

Otras cofradías de negros fundadas en la primera mitad del siglo XVI fue la Cofradía de San Benito de Palermo en el Puerto de Veracruz, y la Cofradía de Nuestra Señora del Rosario en Valladolid, Michoacán. La Cofradía de San Benito de Palermo retomaba la figura del santo negro originario de Italia, quien junto con Santa Ifigenia la africana llegaron a ser las advocaciones más recurrentes para las hermandades de negros en las Américas. Esta cofradía fue fundada por frailes franciscanos en la Nueva Vera Cruz en 1636.[30] Aunque dicha cofradía estaba constituida principalmente por mujeres, "a ella podían ingresar lo mismo negros libres que esclavos, negros criollos, mulatos o bozales".[31] También la Cofradía de Nuestra Señora del Rosario de Valladolid fue fundada por franciscanos en 1586.[32] Esta cofradía, compuesta principalmente por negros criollos nacidos en Nueva España, se distinguía por incluir entre sus miembros a hombres y mujeres, mulatos y mestizos, todos ellos de familias de artesanos, socialmente aceptados entre la sociedad novohispana de la época.[33]

En conclusión, podemos observar que, a pesar del intento de la corona española por replicar en México el sistema corporativo peninsular de cofradías étnicas, éste no se dio tal cual. Tras el impulso evangelizador inicial de las órdenes religiosas, las cofradías étnicas en la Nueva España no fueron homogéneas, ni tampoco compuestas por miembros de un solo grupo racial (con excepción de varias cofradías puramente indígenas). El desarrollo de las cofradías de afromexicanos se vio minado por las insurrecciones de cimarrones en Veracruz y levantamientos en la Ciudad de México desde principios del siglo xvi. No sería sino hasta mediados del siglo xvii cuando resurgen nuevas cofradías de mulatos o pardos y algunas otras más de mestizos que abrieron sus puertas a miembros de otras castas mezcladas con afrodescendientes mexicanos.

Aguirre Beltrán, Gonzalo, *La población negra de México: estudio económico*, México, Universidad Veracruzana/INI/FCE, 1989.

Camacho Martínez, Ignacio, *La Hermandad de los Mulatos de Sevilla: antecedentes históricos de la Hermandad del Calvario*, Sevilla, Ayuntamiento de Sevilla, 2001.

Cope, Douglas, "Los ámbitos laborales urbanos", en Antonio Rubial García [coord.], *Historia de la vida cotidiana en México, t. II. La ciudad barroca*, México, El Colegio de México/FCE, 2005, pp. 407-432.

Fra Molinero, Baltazar, *La imagen de los negros en el teatro del Siglo de Oro*, Madrid, Siglo XXI, 1995.

Martínez Montiel, Luz María, *Afroamérica II: africanos y afrodescendientes*, México, UNAM, 2012.

Moreno, Isidoro, *La antigua Hermandad de los Negros de Sevilla: etnicidad, poder y sociedad en 600 años de historia*, Sevilla, Universidad de Sevilla/Junta de Andalucía, 1997.

_____, *La globalización y Andalucía: entre el mercado y la identidad*, Sevilla, Mergablum Edición/Comunicación, 2002 (Col. Andalucía XXI).

Mira Caballos, Esteban, "Cofradías étnicas en la España moderna: una aproximación al estado de la cuestión", en *Hispania Sacra*, núm. LXVI, extra II, julio-diciembre de 2014, pp. 57-88.

Ortega Sagrista, Rafael, "La cofradía de negros en Jaén del siglo XVII", en *Boletín del Instituto de Estudios Giennenses*, núm. 12, 1957, pp. 125-134. En https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2080797 (fecha de consulta: 2 de noviembre, 2016).

Proctor, Frank, "Slave Rebelión and Liberty in Colonial México", en Ben Vinson III y Matthew Restall, *Black Mexico: Race and Society from Colonial to Modern Times*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 2009, pp. 21-50.

Querol y Roso, Luis, "Negros y mulatos de Nueva España (historia de su alzamiento en Méjico en 1612)", en *Anales de la Universidad de Valencia*, año XII, núm. 90, 1931-1932, pp. 121-140.

Rodríguez Mateos, Joaquín, "De los esclavos y marginados: dios de blancos y piedad de negros, la Cofradía de los morenos de Sevilla", en *Andalucía Moderna (I): Actas del II Congreso de Historia de Andalucía*, Córdoba, Archivo

General del Arzobispado de Sevilla (agas), Fondo Arzobispal, folio 365, 1991, pp. 569-582.

Roselló Soberón, Estela, "La Cofradía de San Benito de Palermo y la integración de los negros y los mulatos en la ciudad de la Nueva Veracruz en el siglo XVII", en Marialba Pastor y Alicia Mayer [eds.], *Formaciones religiosas en la América colonial*, México, UNAM, 2000, pp. 229-242.

Von Germeten, Nicole, *Black Blood Brothers: Confraternities and Social Mobility for Afro Mexicans*, Gainesville, University Press of Florida, 2006.

[1] Véase R. Douglas Cope, "Los ámbitos laborales urbanos", en Antonio Rubial García [coord.], *Historia de la vida cotidiana en México, t. II. La ciudad barroca*, México, El Colegio de México/fce, 2005, pp. 414-417.

[2] Antonio Vázquez de Espinoza, *Compendio y descripción de las Indias Occidentales*, citado en Frank Trey Proctor", "Slave Rebelión and Liberty in Black México", en Ben Vinson III y Matthew Restall, *Black Mexico: Race and Society from Colonial to Modern Times*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 2009, p. 30.

[3] Para más detalles sobre evolución de la población indígena, negra, mestiza y española desde 1570 hasta 1810, véase Luz María Martínez Montiel, *Afroamérica II*: *africanos y afrodescendientes*, México, UNAM, 2012, p. 315.

[4] Douglas Cope, *op. cit*., p. 409.

[5] Aguirre Beltrán, Gonzalo, *La población negra de México: estudio económico*, México, Universidad Veracruzana/INI-FCE, 1989, pp. 103-113.

[6] Martínez Montiel, Luz María, *op. cit*,, p. 123.

[7] Término utilizado en los documentos notariales de la época para designar a los esclavos que se compraban y vendían como "piezas", lo cual obviamente denigraba su calidad de seres humanos.

[8] "Asiento de Juan de Villalobos sobre la introducción de esclavos negros en las Indias Occidentales", Sevilla, 1683. Archivo Catedral de Sevilla (ACS), Folio 10858.

[9] Isidoro Moreno, *La antigua Hermandad de los Negros de Sevilla: etnicidad, poder y sociedad en 600 años de historia*, Sevilla, Universidad de Sevilla/Junta de Andalucía, 1997.

[10] Musulmanes españoles forzados a convertirse al cristianismo.

[11] Isidoro Moreno, *La globalización y Andalucía: entre el mercado y la identidad*, Sevilla, Mergablum Edición/Comunicación, 2002 (Col. Andalucía XXI), p. 122.

[12] Moreno, *La antigua Hermandad...*

[13]Amalia García Pedraza, *Actitudes ante la muerte en la Granada del siglo XVI: los moriscos que quisieron salvarse*, Universidad de Granada, 2002.

[14] "La primera mitad del siglo XVI conoce una interiorización del cristianismo en los espíritus. Existe un misticismo generalizado que busca una verdad evangélica, una pureza espiritual acorde con el humanismo cristiano". Joaquín Rodríguez Mateos, "De los esclavos y marginados: dios de blancos y piedad de negros, la Cofradía de los morenos de Sevilla", en *Andalucía Moderna (I): Actas del II Congreso de Historia de Andalucía*, Córdoba, Archivo General del Arzobispado de Sevilla (AGAS)/Fondo Arzobispal, folio 365, 1991, p. 572.

[15] Véase Moreno, *La antigua Hermandad*…, pp. 50 y 51.

[16] Rodríguez Mateos, *op. cit*., p. 576.

[17] Ignacio Camacho Martínez, *La Hermandad de los mulatos de Sevilla: antecedentes históricos de la Hermandad del Calvario*, Sevilla, Ayuntamiento de Sevilla, 2001.

[18] *Cfr*. Baltazar Fra Molinero, *La imagen de los negros en el teatro del Siglo de Oro*, Madrid, Siglo XXI, 1995.

[19] "La zarabanda fue un baile que contó con las simpatías del público, a pesar de las prohibiciones y condenas de los moralistas al uso", *ibid*., pp. 37 y 38.

[20] Moreno, *La globalización y Andalucía*…, pp. 123 y 124.

[21] *Ibid*., p. 124.

[22] *Loc. cit.*

[23] Sentaurens, 1984, citado en Moreno, *La globalización y Andalucía*…, p. 125.

[24] Von Germeten, Nicole, *Black Blood Brothers: Confraternities and Social Mobility for Afro Mexicans*, Gainesville, University Press of Florida, 2006, pp. 15-29.

[25] "Carta del Virrey Martín Enríquez sobre cofradía de negros", en Archivo General de Indias (AGI), Audiencia de México, 19, n. 82, 24 de abril de 1572.

[26] "Carta del virrey de México en la que trata varios asuntos sobre cofradías de negros", en Archivo General de Indias (AGI), Audiencia de México, 25, n. 36, 27 de mayo de 1603.

[27] Sagrario Cruz Carretero ha estudiado ampliamente la trayectoria insurreccional de Yanga en México. *Cfr*. *La herencia negra en Veracruz*, Xalapa, CIESA Gulfo, 1992 y "Yanga and the Black Origins of Mexico", en *The Review of Black Political Economy*, vol. 33, núm. 1, 2005. En https://doi.org/10.1007/s12114-005-1034-6.

[28] Luis Querol y Roso, "Negros y mulatos en la Nueva España. Historia de su alzamiento en Méjico en 1962", en *Anales de la Universidad de Valencia*, año XII, 1931-1932.

[29] Esta cofradía, formada por esclavos y negros libertos, tuvo su fundación en torno al Hospital de la Inmaculada Concepción, bajo el patronazgo del Marquesado del Valle de Oaxaca, título de nobleza otorgado a los descendientes de Hernán Cortés. Para mayor información sobre esta cofradía véase *op. cit*., 6, pp. 86-89.

[30] *Ibid*., p. 229.

[31] Estela Roselló Soberón, "La cofradía de San Benito de Palermo y la integración de los negros y los mulatos en la ciudad de la Nueva Veracruz en el siglo XVII", en Marialba Pastor y Alicia Mayer [eds.], *Formaciones religiosas en la América colonial*, México, UNAM, 2000, p. 231.

[32] Von Germeten, *op. cit*., p. 104.

[33] *Ibid*., pp. 104 y 105.

Diversidad étnica en una sociedad de castas

Silvia Soriano Hernández

Introducción

Las sociedades coloniales tienen como premisa dividir a la población en colonizados y colonizadores a través de instrumentos legales que consoliden la distancia entre unos y otros, así como a través de mecanismos sociales que legitimen a quienes se ubican en el escalón superior, partiendo de una línea divisoria marcada por el color de la piel y fortalecida por la exclusión política y económica. El objetivo de este trabajo es reflexionar sobre la cotidianidad que surgió como producto de la Conquista y posterior subordinación de quienes pasaron a formar parte de las castas inferiores, con énfasis en los descendientes de los esclavos africanos; todo ello en la Provincia de Chiapas durante los siglos que duró la Colonia. En las haciendas, las ermitas propias para su casta, las plazas y los espacios a los que se les confinaba, así como su presencia como entre los cimarrones o sirvientes domésticos, los afrodescendientes comenzaron a formar parte de la vida cotidiana en una colonia donde el mestizaje daría paso a un mosaico pleno de matices y diversidad, con evidente incidencia de discriminación.

Para comprender las dinámicas que se expresan en las sociedades coloniales nos será de gran utilidad el concepto que incorpora Mary Louise Pratt de zonas de contacto en su obra *Ojos imperiales. Literatura de viajes y transculturación*. La autora parte de la premisa de que los países imperiales que buscaron expandir su dominio se convirtieron en centros imperiales de los que dependieron otros. Cuando un país imperial conquista una región, se establecen zonas de contacto donde culturas diferentes se encuentran y chocan, espacios donde las relaciones son asimétricas, por tanto de

dominación y subordinación, relaciones de colonialismo y, en muchas ocasiones, de esclavitud. Es un espacio donde personas que estuvieron separadas geográfica e históricamente entran en contacto entre sí. Frente a ello, la transculturación es un fenómeno de la zona de contacto, como veremos en las siguientes líneas con relación a la población de origen africano en lo que fue la Provincia de Chiapas. Una zona donde el imperio llega de la mano de los españoles a establecerse y donde ya existían culturas desarrolladas, pero donde incorporarán a los esclavos africanos, un fenómeno extra con el que las relaciones se complejizan. Para Pratt, la zona de contacto representa asimismo una frontera colonial donde se establecen relaciones duraderas a través de mecanismos de coerción, y donde la inequidad dará forma al conflicto.

La zona de contacto

La diversidad étnica y clasista de la población que habitó lo que se llamó Provincia de Chiapas en la época colonial condujo a una serie de prácticas, reglas, costumbres y prohibiciones impuestas a cada casta designada primero por su color de piel, pero fortalecida por su lugar en el pretendido orden colonial. Como muestra mencionemos que para el culto religioso, aun pensando que era el católico el obligado para todos, las jerarquías se hicieron sentir. Por 1614-1621 se construyó la ermita de San Nicolás para el culto de negros y mulatos en Ciudad Real, según lo menciona Andrés Aubry: "el primer obispo criollo edificó la primera ermita de San Nicolás, hoy destruida. Allí se veneraba la imagen de Nuestra Señora de la Encarnación 'que cuidaban los Negros'. En tiempos de Villaescusa, obispo de 1640 a 1651, una hermandad de negros y mulatos era muy activa en este santuario".[1] También encontramos la referencia a un hospital construido en la ciudad de Santiago de los Caballeros, que fuera capital de la Audiencia de Guatemala, siendo Chiapas jurisdicción de ésta, para la atención de españoles y mulatos. "En 1553 fue fundado el Hospital de Santiago por el obispo Marroquín con el fin de atender únicamente a españoles y mulatos".[2] Ello nos impone una interrogante: ¿españoles y mulatos juntos? La respuesta puede encaminarse a considerar a estos mulatos como servicio doméstico y no como trabajadores del campo o de las minas. La posesión de negros como esclavos domésticos en España y

Portugal era una forma de demostrar cierto estatus social; en las cortes y en general en la sociedad europea, era muy apreciado tener "gente de color" en las casas, como acompañantes aculturados.

La población de origen africano en el actual estado de Chiapas y parte de Guatemala nunca fue superior a la de los indígenas —como en otros lugares de América Latina y el Caribe donde la población nativa fue total o parcialmente aniquilada— pero sí superó en número, en muchas ocasiones, a la de los españoles; por ello, hablar de tal grupo racial en la región es importante y digno de mención. El mestizaje no sólo procede del indio y el español, el negro también le ha dado forma y riqueza. De las múltiples y variadas migraciones que se dieron como consecuencia del descubrimiento de nuevas y ricas tierras, sin duda alguna la emigración de los negros fue la única forzada. Hubo barcos llenos de hombres cruzando el mar esperanzados en la lejanía de un horizonte que prometía vidas ricas y pletóricas de emociones, pasajeros que deseosos de aventura y riquezas se trasladaban para conseguir nuevas experiencias. En contraste con los embarcados voluntaria y alegremente, barcos con hombres y mujeres encadenados cruzaban el mismo mar con cargamentos de esclavos, cadenas en las manos, en los pies y el cuello, con el augurio de una vida de esclavitud y de trabajo forzado, una vida nueva que los obligaba a abandonar sus tierras, costumbres y familias, sus nombres y lenguas, para penetrar drásticamente en la esclavitud, el sometimiento y la rebeldía. Los negros arrancados de su continente pasaron a formar parte del continente llamado americano y contribuyeron a una cultura nueva, producto del colonialismo europeo que los arrastró en su sed de riquezas y poder. La zona de contacto, entonces, sería la zona de la transculturación.

Hospitales y ermitas propios para cada casta. Como dijera Frantz Fanon al hablar de la guerra anticolonial librada por los argelinos, los trastornos psiquiátricos a partir de la guerra, tanto en el comportamiento como en el pensamiento impuesto por la colonización "se presentaba ya como una gran proveedora de hospitales psiquiátricos", así como la dificultad de curar al colonizado, en otras palabras, hacerlo homogéneo en un medio social de tipo colonial.

Los primeros afrodescendientes que llegaron a México lo hicieron como acompañantes de los conquistadores. Según afirma Gonzalo Aguirre Beltrán —pionero en el estudio de los negros en México— provenían de las Antillas, pues muchos de los conquistadores se hicieron acompañar de uno o varios esclavos negros, aunque su número era muy reducido. Así llegó el primer hombre negro a Chiapas, como asistente de los conquistadores en sus aventuras de dominio y expansión: "Una expedición de treinta españoles, ochenta indios mexicanos, un negro artillero y un cañón se pusieron en aparatoso movimiento en febrero de 1524".[3] Como símbolo de prestigio social llegó a América, trasladada desde el viejo continente, la costumbre de hacerse acompañar por negros como sirvientes personales. Esta práctica de los conquistadores de traer negros consigo se hizo extensiva a las autoridades civiles y eclesiásticas; muchos de ellos registraron entre su equipaje el traslado de negros, libre o no de pago. Estos hombres eran conocidos como negros ladinos por su dominio del español, por haber sido bautizados y "enseñados en una vida cristiana" como la del amo. Fray Andrés de Ubilla, por ejemplo, al llegar al obispado de Chiapas el 22 de mayo de 1592, pudo introducir entre sus pertenencias "500 ducados de joyas, tres esclavos libres de derechos, los libros de su estudio, seis criados, dos clérigos y bienes por 1 000 ducados exentos de almojarifazgo".[4] Empero, la clasificación que sobre los negros se hizo no termina con los ladinos españolizados; aquellos negros recién atrapados y trasladados no de Europa sino del África, negros que desconocían la lengua del conquistador y por lo tanto a su dios, fueron llamados bozales. A la par que crecía el número de esclavos, aumentaba su afán por la libertad: aquellos negros rebeldes que huían del trabajo esclavo hacia las montañas, que comúnmente hostilizaban a los españoles y que no fue raro encontrarlos junto a los indios rebeldes, eran conocidos como cimarrones; por último, los negros "privilegiados" por su amo, que dedicaban su vida al cuidado del español en contra del cimarrón, eran llamados negros mogallones, esto es, policías al servicio de los españoles.[5]

También los menores eran clasificados para facilitar su venta en la esclavitud infantil: aquellos niños que aún no habían cumplido los 7 años eran conocidos como mulequillos; se les llamaba muleques hasta antes de los 12, y mulecones hasta los 16 años; sus precios correspondían

evidentemente a sus edades.[6] Se acostumbró también llamarle "criollo" al negro nacido en las posesiones españolas.

Por ello, algunos documentos parroquiales de la época colonial esconden, tras el vocablo "ladinos" e incluso el de "criollo", el tipo de casta en el que se les ubicaba; muchas veces lo que encontramos al leer "ladinos", son negros o mulatos, indios o mestizos.

Las primeras leyes que sobre el tráfico de negros se dictaron en la metrópoli hablaban de la obligatoriedad de trasladar únicamente negros ladinos, prohibir tajantemente la entrada de aquellos negros no cristianos que podían "enseñar malas cosas" a los indios. La cristianización de los negros —al igual que en muchas ocasiones la de los indígenas— fue muy relativa, como podemos comprobar en una carta escrita por un jesuita en 1622 sobre cómo se bautizaba a los negros para que dejaran de ser bozales:

> En una iglesia cercana o en la plaza del puerto, se reunía a los esclavos, sin que hubieran recibido ninguna instrucción religiosa. Antes de la ceremonia, un sacerdote recorría las filas de los cautivos y entregaba a cada uno un papel con el nombre cristiano que le correspondía —Pedro, Juan o Francisco, como decía el catecismo Ripalda— para que no lo olvidara. Luego el sacerdote recorría de nuevo las filas poniendo un poco de sal en la lengua de cada esclavo, y en otra vuelta los rociaba con agua bendita "y con mucha prisa". Finalmente, les dirigía, por medio de un intérprete, una plática para explicarles que ahora eran hijos de Dios, que iban a tierras españolas donde aprenderían la nueva fe, que olvidaran las tierras que dejaban y que no comieran perros ni ratas ni caballos.[7]

La Corona española dictó un sinnúmero de leyes encaminadas a regular el comercio esclavo, sin embargo el contrabando tendía sus redes al mismo tiempo que aumentaba el interés por la mercancía humana. El comercio por estos cauces fue en muchas ocasiones superior al de la vía legal, ya que por este camino se introdujo mayoritariamente a la población africana a nuestro continente.

Las Nuevas Leyes y los negros

Si hablamos de la Provincia de Chiapas en la época colonial, no podemos dejar de mencionar a fray Bartolomé de las Casas y sus polémicas Leyes Nuevas. En la pugna que se dio entre el poder real y los conquistadores convertidos en colonizadores, para hablar de un reparto de las riquezas que ellos mismos juzgaran equitativo, la Iglesia, en alianza ancestral con la

Corona española, jugaría un papel determinante. Leyes iban y venían sin que el alarmante descenso de la población indígena se detuviera. Tras el aniquilamiento parcial de los indígenas frente al violento proceso de conquista, las muertes continuaron por el maltrato y el trabajo excesivo a que los obligaron los españoles establecidos en la Colonia.

En el marco de este drástico descenso y con una activa participación de amplios sectores de la Iglesia católica, se emitieron las llamadas Nuevas Leyes con las que se esperaba evitar que los ingresos de la Corona vía tributos se redujeran a la par que los vasallos. En sus artículos se puede apreciar que la esclavitud indígena ya no podía justificarse —por supuesto esto era muy relativo ya que fue una política tan elástica que unas veces se prohibía y otras se permitía dependiendo de factores muy diversos que no son objeto de esta reflexión—, que se debía dar buen trato a los nativos y, en ese sentido, mejorar la situación de los vasallos de las tierras nuevas. Fray Bartolomé de Las Casas tuvo una participación activa en la emisión de dichas leyes que vieron la luz en 1542.

Si bien es cierto que no fueron las Leyes Nuevas las que introdujeron la esclavitud negra al continente, también es cierto que sí la fomentaron. Un ejemplo de que la esclavitud negra ya existía antes de dichas leyes: el primer día del mes de junio aparecieron en Ciudad Real, por 1537, las primeras leyes "para el buen gobierno de la ciudad"; los regidores Luis Luna, Cristóbal de Morales y Pedro de Estrada, así como el alcalde Juan Méndez de Sotomayor, expidieron varias leyes en las que se establecían acciones encaminadas a regular el buen funcionamiento del comercio de mercancías tan variadas como los esclavos —indios en este caso—, a no dar pesos falsos, a vender en cierto lapso, etcétera. Disposiciones en torno al evangelio y la obligatoriedad de la misa, etcétera. Se establecieron las multas correspondientes a las infracciones y sobresalen dos cosas: la mención a los negros y la diferenciación de castigos relativos a la casta a la que se perteneciera; pero cuando se habla del comercio de esclavos, a quienes se hace referencia es a los indios. Los artículos 16 al 19 se remiten a esclavos indios, esto es en 1537, cinco años antes de la expedición de las Leyes Nuevas.

El elemento que nos muestra que los negros ya formaban parte de la sociedad colonial en Ciudad Real es su mención en dos artículos; se lee lo siguiente: "10. El español que se le encontrara en la fuente o en el río sin

tener obra especial, cuatro días de prisión y cuatro pesos de pena. 11. El negro que fuese encontrado en la falta precedente, diez días de prisión y cien azotes en el cepo…".[8]

En la ciudad de México incluso, la primera matanza de negros esclavos se efectuó en 1537 por el terror de una población de blancos frente a una inminente revuelta de negros.

Los negros asesinados bajo sospecha de motín fueron sustituidos rápidamente por otros que no parecieran dispuestos a la rebelión.[9] Así entonces, para 1540 ya existían leyes que restringían la entrada de negros a la ciudad, la prohibición de que portaran armas así como de que se reunieran en público en número mayor de tres sí su amo no se encontraba presente. Los primeros negros, entonces, no aparecieron como consecuencia de las Leyes Nuevas.

Tales leyes surgieron para dar fin a la esclavitud indígena. Empero, deben ubicarse como un cambio necesario que favorecía a la Corona. En el tránsito del Requerimiento de López de Palacios Rubios a las Leyes Nuevas de Las Casas, esto es, de 1514 a 1542, la población original del continente americano habíase reducido tan drásticamente que los beneficios que la Corona obtenía de sus nuevos súbditos allende el mar descendían conforme éstos desaparecían. Los encomenderos aumentaban su poder y sus riquezas sin parar en el decremento de "sus encomendados"; muchas regiones fueron despoblándose mientras los territorios conquistados se extendían. Frente al descenso de la población indígena, tanto la Corona española como la Iglesia católica se plantearon dos opciones: sustituir el trabajo esclavo del indio por el trabajo esclavo del negro y proteger a los sobrevivientes de la catastrófica conquista del apetito voraz de los encomenderos. La alianza que existía entre el clero y la Corona se sella con la emisión de dichas Leyes Nuevas.

La reacción de los encomenderos frente a la pérdida inminente de sus esclavos indios no se hizo esperar; resulta interesante citar un documento de la época en el que se ataca al obispo de Chiapas, fechada el 10 de septiembre de 1543: "Decimos que no obstante que por no haber visto su real firma no las podemos creer. Estamos tan escandalizados como si nos enviara a mandar cortar las cabezas, porque si es así como se dice, es decir a la clara que todos los de aquí estamos somos malos cristianos y traidores a nuestro Dios y a nuestro Rey, a quien con tanta fidelidad hemos servido con vidas y haciendas". Y más adelante concluyen "Atónitos quedamos y faltos

de juicio porque no hallamos cómo hayan sido tan graves nuestras maldades que merezcan un juicio tan riguroso sin mezcla de ninguna clemencia"; manifestaron asimismo su confianza en que "creemos y tenemos por cierto que como juez y cristianísimo mudará sentencia".[10]

La sentencia no se mudó, sólo cambió el color de la piel de los esclavos: los indios serían "libres" para tributar, y los negros ingresarían masivamente, trasladados desde África, y serían vendidos como esclavos al mejor postor.

Los negros en las haciendas

Sin lugar a dudas, el establecimiento de los ingenios se convirtió en elemento central para el descenso numérico de los indígenas. En 1549 —a siete años de la emisión de las Leyes Nuevas— se dictaron leyes para proteger a los indios de la "tiranía de los cultivadores de caña de azúcar"; estas disposiciones se traducían en la necesidad de conseguir negros para "salvar" indios:

> La aplicación de las leyes restrictivas sobre el régimen de mano de obra, en 1549, tuvo el efecto, empero, de limitar la compra de azúcar. Los cultivadores, junto con los proveedores y los hacendados, se mostraron de acuerdo con el oidor López, en el sentido de que estaban al borde de la quiebra por haber perdido de una vez sus esclavos y su personal de servicio. Muchos azucareros habían agotado sus recursos en sus operaciones, en la esperanza de que la esclavitud durara bastante. Sería de gran utilidad —escribía López— si el rey pudiera autorizar la compra de 300 negros a crédito, para que de este modo pudieran operar las siete u ocho plantaciones entonces en operación. Ello, sin duda, beneficiaría a Ciudad Real —agregaba el funcionario—, pues la economía de esta ciudad estaba ligada a las plantaciones, y la Corona misma se beneficiaría de la venta del azúcar en Sevilla.[11]

Según observaciones de Gage retomadas por varios historiadores, descubrió negros en Chiapas como trabajadores esclavos de ingenios: "A dos o tres leguas de Chiapa de los Indios, Gage visitó dos ingenios de azúcar: 'uno perteneciente al convento de los Dominicos de Chiapa la Real y otro al de Chiapa de los Indios, en uno y otro hay cerca de doscientos negros y muchos indios que trabajan continuamente para dar abasto de azúcar a todo el país, criándose además en las cercanías un gran número de machos y excelentes caballos'".[12]

El establecimiento de la ganadería y su expansión son proporcionales al descenso de la población indígena. Muchos pueblos de indios sucumbieron —y siguen sucumbiendo— ante el avance de estos animales, y desaparecieron progresivamente para perder sus tierras que se transformaron en haciendas propiedad de los españoles (civiles y eclesiásticos), modificando a la población nativa:

> San Clemente era poco después solamente una "dehesa de ganado mayor", cuyos tributarios habían sido convertidos en peones endeudados. En el censo de 1778 ya no se menciona, mientras que la población de las fincas del contorno era en su mayoría de negros y mulatos. Desde esa época desaparece totalmente la población culturalmente indígena de La Frailesca, y otras posesiones aventajan a San Clemente: San Lucas, San José de los Negros, San Pedro Buenavista, Santa Catalina la Grande y Santiago.[13]

La zona de La Frailesca, famosa por sus prósperas tierras, se llenó de negros y mulatos quienes, en combinación con la población del lugar, dieron nueva fisonomía a la región.

El trabajo en las estancias ganaderas se convirtió en opción para algunos negros o mulatos, ya que "Una razón por la cual el trabajo en las estancias no era atractivo a los indígenas, era la de que ellos a menudo pertenecían a un encomendero que colocaba a un criado no indígena en el puesto de estanciero, con plena autoridad en la dirección de la hacienda. Si éste era un español, por lo general era de la clase baja; pero no era raro encontrar en tal posición a un mestizo o un mulato".[14]

Los negros no siempre se mantuvieron en la esclavitud; a nivel individual algunos consiguieron su libertad comprándola, pocos de ellos a través de un testamento que así lo declaraba, otros a través de huir por el derecho del vientre libre, muchos de estos hombres, negros o mulatos libres, se contrataban como caporales "despreciando a los indios"; estos hombres libres, hijos de una vida esclava, no siempre podían integrarse a una sociedad que no encontraba dónde clasificarlos. Algunos se convirtieron en salteadores de caminos.

No era fácil contar con mano de obra en las estancias ganaderas ya que "Al parecer no había indios que pudiesen ser usados como vaqueros y los mulatos y negros libres sólo aceptaban trabajar por salarios exorbitantes".

El gobierno virreinal no dejaba de percibir ingresos y de esta manera también cobró a los negros y mulatos "libres". Impuestos que se cobraban a

los indios, se hicieron extensivos a negros y mulatos según una real cédula del 27 de abril de 1575.[15] "Otro ingreso creciente por su naturaleza, pues refleja indirectamente el crecimiento de la servidumbre agraria, fue llamado tributo naborío que deberían pagar […] todas las 'castas' de ladinos no-españoles y no-indios: mestizos, mulatos, indios ladinos, etcétera".[16]

El Soconusco, zona de atracción de fuerza de trabajo

El Soconusco fue una región muy codiciada desde el imperio azteca por la riqueza de sus tierras. Durante la época colonial el producto más importante fue el cacao y era la población indígena la encargada de su cultivo. Las riquezas naturales de la zona la condenaron a un cambio drástico en su ambiente y en su población; sin lugar a dudas, fue en esa región donde la ladinización creció a pasos agigantados con un mestizaje amplio entre negros, mestizos y españoles. "El crecimiento de las zonas cañeras, ganaderas y cacaoteras contribuyó también a una ladinización relativamente rápida —sobre todo en el Soconusco y valles centrales—, así como a la atracción de fuerza de trabajo indígena sujeta y de esclavos africanos, de cuya amalgama surgirían núcleos mestizos y mulatos que en el siglo xvii adquirían una fisonomía particular".[17]

Referente al cultivo de cacao, los españoles se preocupaban por quiénes serían los propietarios de los cacaotales en el caso del matrimonio de indias con negros, de allí que pensaron en prohibirlo por contravenir a sus intereses económicos. "En tanto, había surgido un nuevo problema con el matrimonio de mulatos y zambaigos (mezcla de negro e indígena, conocidos en otras partes como zambos), con mujeres indígenas poseedoras de cacaotales.

"Cuando ocurría tal cosa, las plantaciones no eran trabajadas ni por el hombre ni por la mujer, y lo mismo pasaba si una mujer indígena se casaba con un mestizo. En opinión del gobernador, a los mulatos, zambos y mestizos no se les debía permitir casarse con mujeres indígenas poseedoras de tierras cacaoteras".[18]

El despoblamiento en la región del Soconusco fue un fenómeno que rápidamente modificó su fisonomía demográfica. Es interesante la carta que rescata García de León escrita por un vecino del lugar a Felipe II donde le informa sobre el "despoblamiento crítico del Soconusco": "el contrabando

marítimo de textiles y cacao en la costa del Pacífico, la evasión de impuestos y almojarifazgos, la corrupción propiciada por los encomenderos —que no dejaba de tocar a la misma Iglesia—, los bienes acaparados por Montejo hasta su muerte, las calumnias tejidas contra Las Casas, la necesidad de cubrir con esclavos negros la ausencia de una mano de obra diezmada".[19]

Empero, encontramos una referencia en el Soconusco con señalamientos novedosos sobre la esclavitud de negros pero en donde sus propietarios eran indios. Según un informe de Juan Piñeda a la Corona en 1594, citado por Janie Gasco, se afirma: "que los indígenas del Soconusco eran ricos; se vestían con ropa española, andaban a caballo y tenían esclavos negros. El único trabajo que tenían que hacer era recorrer a caballo sus huertos para inspeccionar el trabajo que realizaban sus trabajadores indígenas".[20] Mención sin duda interesante.

En una breve descripción sobre poblados del Soconusco, Trens nos habla de que ya en el siglo xviii se contemplaban desiertos la mayoría de los lugares. Hablándonos de Ayutla —hoy en Guatemala—, afirma que era "de corta población en su mayor parte mulatos, de tráfico y comercio reducido".[21]

No siempre fue atractiva la importación de los negros. En un comienzo, cuando los españoles se vieron obligados a dejar en libertad a sus esclavos indios, la adquisición de negros fue inmediata; empero, no fue raro escuchar que en el caso de América Central, las fugas de los negros fueran frecuentes, era el único medio por el cual ellos podían obtener la libertad. Al ser los españoles conscientes de ello, se fue modificando su posición en torno a los negros esclavos: "a las autoridades centrales de la Audiencia no les entusiasmaban las grandes importaciones de esclavos. Las áreas vacías y tropicales en la costa caribeña proporcionaban refugio al número creciente de cimarrones o esclavos fugados".[22]

Añade que "Pequeños grupos de cimarrones también se establecieron por su cuenta en las áreas más remotas de los altiplanos y la costa del Pacífico y, de tiempo en tiempo, costosas expediciones debieron enviarse contra ellos. Sobre todo las autoridades temían las revueltas de esclavos".[23] La lucha por la libertad fue una constante en la vida de los esclavos. Ni el haber nacido condenado al trabajo esclavo lograba imponer restricción; el hombre negro y/o mulato buscó su libertad por los medios posibles, la

revuelta, la huida o el matrimonio con otra casta que le prometiera la libertad de sus hijos.

Finalmente también podemos encontrar a los negros y los mulatos en los ejércitos que se dieron a la tarea de someter y tratar de pacificar a los indios rebeldes; en 1712, en una de las revueltas más importantes de los indígenas en el periodo colonial, se afirma que cuando un sargento llamado Juan Ángel fue atacado por un indio,

> lo cual fue visto por un mulato llamado Pascual de Cuéllar, se arrojó de la trinchera como rabioso perro con escopeta y alfanje y ejecutando con el tiro, fue penetrando la multitud de indios con el alfanje matando e hiriendo indios hasta que pudo agarrar al Juan Ángel y traídolo consigo, causando espanto y asombro con su valor y arrojo a amigos y enemigos. Otras muchas hazañas hizo este mulato, que por ser de pobre no quedaron en la memoria de los hombres.[24]

Reflexión final

La idea de hablar de zona de contacto en este trabajo nos abre un horizonte de comprensión sobre la transculturación, las relaciones complejas entre las diversas clases y el papel de sumisión, opresión y rebeldía como componente cotidiano.

El origen de los negros en la Provincia de Chiapas no se remite a la emisión de las Leyes Nuevas dictadas por Las Casas, empero, sí se puede afirmar que como consecuencia de estas leyes se avanza en un proceso que pretendía terminar con la esclavitud del indio pero para sustituirla por la esclavitud del negro (ambas coexistieron durante buen tiempo ya que el indio esclavo no desapareció con la introducción de negros), que masivamente ingresó en América en diferentes proporciones dependiendo de la región.

Las principales ciudades del periodo colonial son las que concentraron afroamericanos (básicamente Ciudad Real), así como las zonas agrícolas más importantes, los valles centrales y el Soconusco. A la Nueva España llegaron a las zonas mineras y cañeras; en Chiapas el mineral se agotó rápidamente y no requirió de fuerza de trabajo excesiva; los dominicanos, poseedores de grandes extensiones de tierras, contribuyeron fuertemente con la introducción masiva de negros en la zona de la Frailesca.

Después de que la población indígena pudo recuperarse de la catástrofe demográfica posterior a los primeros años de conquista, los hombres

blancos ya no pidieron negros; a partir del último siglo de dominio colonial, con el trabajo de los indios era suficiente. La miseria y la explotación de las castas que ocuparon los últimos escalones de una sociedad multirracial de indios y negros fue una constante durante esos años; los negros —cuyo número era muy inferior al de los indígenas— rápidamente se combinaron, se mezclaron pero no se perdieron, dejaron huella de su presencia por estas tierras.

Bibliografía

Aguirre Beltrán, Gonzalo, *La población negra de México. Estudio etnohistórico*, 3a. ed. corregida y aumentada, México, INI/UV/FCE, 1989.

Aubry, Andrés, *San Cristóbal de las Casas. Su historia urbana, demográfica y monumental, 1528-1990*, México, INAREMAC, 1991 (Apuntes de Lectura).

Davidson, David, *El contrato de los esclavos negros y su resistencia en el México colonial, 1519-1650*, México, Siglo XXI Editores, 1981.

Garcia de León, Antonio, *Resistencia y utopía*, t. I, México, Era, 1985.

Gasco, Janine, *La economía colonial en la provincia del Soconusco*, UNAM, mimeo, 1990.

López Sánchez, Hermilo, *Apuntes históricos de San Cristóbal de las Casas, Chiapas, México*, 2 vols., México, Edición del autor, 1960.

Macleod, Murdo J., *Historia socioeconómica de la América Central española. 1520-1720*, Guatemala, Biblioteca Centroamericana de las Ciencias Sociales, 1980.

Martínez, José Luis, *Pasajeros de las Indias,* Madrid, Alianza Universidad, 1983.

Pratt, Mary Louise, *Ojos imperiales. Literatura de viajes y transculturación,* México, FCE, 2010.

Ruz, Mario Humberto, *Chiapas colonial: dos esbozos documentales*, México, UNAM, 1989.

Sherman, William L., *El trabajo forzoso en América Central. Siglo XV*, Guatemala, Seminario de Integración Social Guatemala/Editor Flavio Rojas Lima, 1987.

Simpson, Lesley Brid, *Muchos Méxicos*, México, FCE, 1986.

Tarracena Arriola, Arturo, "Contribución al estudio del vocablo 'ladino' en Guatemala", en *Historia y antropología de Guatemala*, Guatemala, Facultad

de Humanidades, 1982.
Trens, Manuel, *Historia de Chiapas. Desde los tiempos más remotos hasta la caída del Segundo Imperio*, México, [s. e.], 1957.
Ximénez, Francisco, *Historia de la provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala*, Guatemala, Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala/Biblioteca Goathemala, 1971.

[1] Andrés Aubry, *San Cristóbal de las Casas. Su historia urbana, demográfica y monumental*, *1528-1990*, México, INAREMAC, 1991 (APUNTES DE LECTURA), P. 175.

[2] Mario Humberto Ruz, *Chiapas colonial: dos esbozos documentales*, México, UNAM, 1989, P. 142.

[3] Antonio García de León, *Resistencia y utopía*, t. I, México, Era, 1985, p. 36.

[4] Ruz, *op. cit.*, p. 51.

[5] Arturo Tarracena Arriola, "Contribución al estudio del vocablo 'ladino' en Guatemala", en *Historia y antropología de Guatemala*, Guatemala, Facultad de Humanidades, 1982, p. 98.

[6] José Luis Martínez, *Pasajeros de las Indias*, Madrid, Alianza Universidad, 1983, p. 189.

[7] *Ibid*., pp. 186 y 187.

[8] Manuel Trens, *Historia de Chiapas. Desde los tiempos más remotos hasta la caída del Segundo Imperio*, México, [s. e.], 1957, pp. 132 y 133, el documento completo se encuentra en Hermilo López Sánchez, *Apuntes históricos de San Cristóbal de las Casas, Chiapas, México*, 2 vols., México, Edición del autor, 1960, pp. 231-235.

[9] David Davison, *El contrato de los esclavos negros y su resistencia en el México colonial, 1519-1650*, México, Siglo XXI Editores, 1981, p. 86.

[10] Citado en Lestley Brid Simpson, *Muchos Méxicos,* México, FCE, 1986, pp. 71-74.

[11] William L. Sherman, *El trabajo forzoso en América Central. Siglo XV*, Guatemala, Seminario de Integración Social Guatemala/Editor Flavio Rojas Lima, 1987, p. 356.

[12] García de León, *op. cit*., p. 69.

[13] *Ibid*., p. 108.

[14] Sherman, *op. cit*., p. 369.

[15] Trens, *op. cit*., p. 237.

[16] García de León, *op. cit*., p. 62.

[17] *Ibid*., p. 43.

[18] Sherman, *op. cit*., p. 352.

[19] *Ibid*., p. 50.

[20] Janine Gasco, *La economía colonial en la provincia del Soconusco*, UNAM, Mimeo, 1990, p. 412.

[21] Trens, *op. cit*., p. 233.

[22] Murdo J. Macleod, *Historia socioeconómica de la América Central española. 1520-1720*, Guatemala, Biblioteca Centroamericana de las Ciencias Sociales, 1980, p. 161.

[23] *Loc. cit*.

[24] Francisco Ximénez, *Historia de la provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala*, Guatemala, Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala/Biblioteca Goathemala, 1971, p. 283.

Las esclavas moras y sus aportes socioculturales en las américas

Norma Rosas Mayén

Introducción

El presente estudio examina las características de la esclavitud de la mujer mora en el continente americano y sus aportes socioculturales en la sociedad colonial, los cuales perfilaron las sociedades latinoamericanas contemporáneas que, en gran parte, la historia oficial se ha empeñado en borrar. Especial atención recibe el análisis de la indumentaria de la tapada limeña en Perú y su uso del velo y su gesto *de medio ojo*, el cual despliega un carácter múltiple: seducción, pudor, recato, tradición, indicador territorial y símbolo de la identidad femenil.

La esclavitud en España durante los siglos xv-xvii

Con mayor o menor intensidad, el comercio esclavista en España durante los siglos xv-xvii se caracteriza por ser complejo y heterogéneo. En el siglo xv, por ejemplo, cristianos, musulmanes y judíos podían dedicarse a la venta de esclavos,[1] ser dueños de esclavos, o bien, ser ellos mismos esclavos, dependiendo de las circunstancias tanto geográficas como sociales. Los esclavos podían ser locales, o bien proceder de regiones muy diversas — Medio Oriente, islas mediterráneas, de la región del Sahel, África subsahariana, Islas Canarias y del litoral magrebí.[2] De acuerdo con algunos autores, el acopio de esclavos en España durante los siglos xv-xvii

se realizaba a partir de cuatro fuentes principales: *1)* prisioneros de guerra, *2)* actividad corsaria, *3)* labor penalizada[3] y *4)* comercio.

Hacia el siglo XVI las ciudades de Sevilla, Cádiz y Valencia se habían convertido en los principales centros de comercio esclavista de toda Europa. En Sevilla, en particular, la demanda de esclavos moros, moriscos y negroafricanos fue relativamente alta en comparación con otros grupos étnicos, como lo señala Franco Silva: "A diferencia de la esclavitud catalana e italiana, de reclutamiento básicamente oriental, en Sevilla, por el contrario, aparece caracterizada como fundamentalmente atlántica, negra y berberisca, así como los musulmanes peninsulares y los indígenas de las Islas Canarias".[4]

Es importante subrayar que hasta la primera mitad del siglo XVI, varias regiones del Magreb —Fez, Tetuán, Bugía, Melilla, Cabo de Aguer, Orán y Trípoli— siguieron abasteciendo de esclavos a España, a través de las rutas caravaneras que controlaban los comerciantes musulmanes desde las ciudades de Ualata, Kumbi, Tombuctú, Djenné y Gao. Junto con Berbería, Granada figuró también como otro centro de acopio de esclavos en el siglo XVI, a raíz de la Guerra de las Alpujarras (1569-1571). Los moriscos capturados durante esta rebelión en el Reino de Granada pasaron a formar parte de un 70% de la población esclava que sería mayormente canalizada a Sevilla para su compra-venta. Al respecto, es interesante el dato estadístico que ofrecen Fernández Chaves y Pérez García[5] sobre la venta de moriscos granadinos en la ciudad de Sevilla entre 1569-1570: "De entre éstos, aproximadamente el 70% eran mujeres". Este porcentaje coincide con los datos que presenta Martín Casares[6] en su estudio sobre la esclavitud en el Reino de Granada durante el siglo XVI. La antropóloga española divide su estudio en tres periodos: *1)* el primer periodo abarca de 1500 a 1568 (antes de la Guerra de las Alpujarras), *2)* el segundo periodo va de 1569 a 1571 (durante la Guerra de las Alpujarras y *3)* el tercer periodo comprende de 1572 a 1580 (posterior a la Guerra de las Alpujarras). La figura 1 resume los datos estadísticos de género esclavizado que presenta Martín Casares para cada periodo.

Dicho lo anterior, convenimos con los autores citados en que el colectivo femenino fue el protagonista del mercado esclavista en las ciudades de Sevilla y Granada y, por extrapolación, en toda Andalucía durante siglo XVI. Es muy probable que la demanda de mujeres fuera mayor debido a la

versatilidad de trabajos que éstas podían realizar no sólo en el ámbito doméstico sino también en los talleres artesanales y en actividades relacionadas con agricultura, pastoreo, amén de otras; de ahí que su cotización y demanda era mucho más alta que la de los varones. A propósito, Fernández Chaves y Pérez García sostienen que: "La importancia cuantitativa de la población esclava blanca o morisca en Sevilla y en la Baja Andalucía en estas décadas también se percibe cuando consideramos los *cientos de ellos, principalmente mujeres, que fueron embarcados desde aquí rumbo a Nueva España y al Perú*".[7] En España, este colectivo esclavizado de mujeres morunas pasó a ser conocido bajo los términos de *dādas* o *majas negras*.[8]

En torno al término *dāda*

De acuerdo con Shiakh-Eldin Gibril,[9] en el mundo musulmán arabófono existe una amplia nomenclatura léxica que refiere a los diferentes tipos de esclavitud que se han ejercido en esas zonas. La mayoría de estos términos provienen del árabe clásico (*al-fuṣḥā* اللغة) y algunos son mencionados en el Corán. Entre esta vasta terminología existen dos términos que son relevantes para el presente estudio. El primero de ellos es مداذ *jádem* (sg.)/jdem o *jedém* (pl.),[10] que significa esclava negra de manera peyorativa y ofensiva, y el segundo, *yariia* o *ama*, que también hace referencia a una esclava pero de una manera genérica.[11]

Al comparar diferentes diccionarios especializados en español y árabe marroquí,[12] llama la atención el de Lerchundi, *Vocabulario español-arábigo del dialecto de Marruecos* (1892). En éste encontramos el término *jádem* en dos entradas: la primera bajo la definición de *esclava* (323) y la segunda para definir *negra* (540), cito esta última entrada: "negra, esclava, criada entre los moros, مداذ *jádem*, خمد pl. *jdem* o *jedém*. –*aya*, قداد *dáda* y قطاط *tata*, voces de orig. Esp., Sim., tratamiento que los niños moros dan a las negras". La definición que proporciona Lerchundi coincide con la que ofrece Moscoso García[13] para definir el vocablo *sirvienta/criada* en su *Diccionario español-árabe marroquí*: "Sirvienta, criada: 1. *xādem* "sirvienta, criada". Pl. *xdem*. Dim.: *xwīdma*. 2. *metʔallma*. Pl.: *metʔallmāt*. 3. "*concubina*". 4. Cf. "sirviente".

Es interesante observar las diferentes acepciones que toma el término *jádem* en los diccionarios citados, entre las cuales se incluyen también las designaciones de concubina y aya. Esta última significación, aya, está interrelacionada con la palabra ةداد *dāda* en el diccionario de Lerchundi. Por otro lado, Aguadé y Benyahia[14] en su *Diccionario árabe marroquí: árabe-marroquí-español español-árabe-marroquí* ofrecen el vocablo *dāda* bajo una entrada independiente: "*dāda* (s. art., pl. –at): 1. tata, nodriza, niñera. 2. Esclava, criada, niñera negra; *wlad* dada los negros." (40) "Niñera: dāda".

Concluimos por lo tanto que, el término *dāda* (jádem/*xādem*) designa a una mujer negra que puede ser una esclava, criada/sirvienta, concubina o niñera/aya; actividades domésticas que fueron realizadas por las esclavas moras introducidas a las Américas como veremos en el siguiente apartado.

La presencia de esclavas moras (dāda) en las Américas

Desde los primeros tiempos de la expansión colonial, esclavos moros fueron introducidos al Nuevo Mundo de manera no reglamentada. Esto se debió a que su traslado estaba altamente regulado no sólo por la Casa de Contratación de Sevilla, sino también por la postulación de leyes reales que restringían los embarques de las minorías (moriscos, berberiscos, turcos y judíos).

Aunado a lo anterior, detectar con certeza la introducción de esta minoría no era una tarea fácil, ya que su fisonomía se podía mimetizar con la de un español, por ser lo árabe una veta tanto biológica como cultural enraizada en España desde el siglo IX. Además, la gran mayoría hablaba alguna variante del castellano de la época y contaba con nombres y apellidos cristianos. Al respecto, conviene recordar que, el bautismo, además de ser un requisito, era una de las primeras experiencias por la que todos los esclavos debían pasar al tiempo que adquirían nombres cristianos. En particular, los nombres más recurrentes para las esclavas moras bautizadas eran: María, Juana, Margarita, Beatriz, Marta, entre otros, como bien lo observa Blumenthal:[15] "Bautism was harly automatic or an obligatory part of the process of integrating a Muslim slave into a Christian household […] four of the most common names given to slave women were figures of popular religious devotion: Maria (for the Virgin Mary), Magdalena (for

Mary Magdalene), Caterina (for St. Catherine of Alexandria), and Lucía (for St. Lucia of Syracusse)".

De lo anterior se explica que aquellos esclavos, hombres y mujeres de sangre mora que llegaron a las Américas, ocultaran su identidad. No obstante, su presencia en las Américas está documentada no sólo en las crónicas, sino también en archivos de protocolos, procesos de inquisición, actas bautismales y actas matrimoniales.[16] Sirva como ilustración el expediente inquisitorial citado por Garrido Aranda[17] de la morisca granadina María Ruiz, acusada de ser hereje y apóstata.

> Nacida en la villa de Albolote, hacia 1551, declara que desde los once años se inició en el mahometismo; conoció y practicó las ceremonias religiosas, al tiempo que ridiculizaba las cristianas. *A los 27 años se casó con un cristiano viejo y noble, con el que marchara a México.* En la colonia afirma que continuó tenuemente practicando el Islam mientras que negaba el cristianismo: no ayunar, no abstenerse, no acudir a misa. Cuando tenía 45 años, durante una confesión general, declara su pertenencia mahometana.[18]

Sin considerar casos excepcionales como el que se acaba de citar —de esposa o en su defecto concubina—, la mujer moruna llegó mayoritariamente en condición de esclava doméstica a las Américas ejerciendo los trabajos de limpiadora, cocinera, lavandera, ama de crianza y, en menor medida, el de labradora y prostituta. La mayoría de las fuentes históricas coinciden en que la proporción de esclavos moros provenientes de África del Norte y de Andalucía era de cuatro a cinco esclavas por cada esclavo varón. Esta cifra contrasta con la población esclavizada proveniente de África occidental (el Golfo de Guinea, Senegambia y Mali) y África ecuatorial (el Congo y Angola) en donde el contingente masculino predomina, tres hombres por una mujer.

En el continente americano, a diferencia de lo que ocurría en España, los moros no eran percibidos como una amenaza, sino como una necesidad para la sociedad colonial que emergía. La escasez de mujeres españolas libres en la época impulsó la introducción no reglamentada de esclavas morunas. Al respecto, Manrique[19] señala: "Las moriscas servían, pues, para satisfacer la necesidad de mujeres de los conquistadores [...]. Comprar una morisca significaba adquirir un ama de llaves y una concubina". Como consecuencia, el afán de los españoles de traer mujeres europeas para asegurar la formación de una sociedad hispánica conduce a que las

primeras "mujeres españolas" que cumplen esta función en las Américas sean en realidad esclavas moras.

Pese a que la presencia de españoles musulmanes está documentada en las Américas, algunos investigadores como Garrido Aranda, Taboada, Cáceres Enríquez, Lockhart y Bartet sostienen que la población mora, particularmente la femenina, fue decreciendo y, consecuentemente, desapareció antes de concluir el siglo XVI, debido a dos razones principales: *1)* a las leyes de restricción de traslado a las minorías impuestas por la Corona Española y *2)* a la llegada de más mujeres españolas al Nuevo Mundo. Desde nuestro punto de vista, aseverar que la población mora desapareció en las Américas a finales del siglo XVI debe ser objeto de una mayor indagación. Un aporte reciente al respecto es el trabajo que ha realizado Vinson III[20] al examinar las actas de matrimonio de los siglos XVII y XVIII en la Nueva España, quien encontró que: "Las peticiones de matrimonio de los mulatos alcanzan 10%, después los moriscos con 5%. A través de estos datos, uno puede concluir que frente al altar en la capital del Nuevo Mundo, mulatos y moriscos eran los grupos de afrocasta más propensos a buscar matrimonio". Al igual que en España, los moros[21] que llegaron y se establecieron en las Américas, al entrar en contacto con otros grupos étnicos se mezclaron racial y culturalmente. Los hallazgos de Vinson III apuntalan el comentario de Taboada[22] al describir a la población de Guatemala durante la Colonia: "había algunos moriscos casados con indias y otros con españolas, y muchas moriscas casadas con españoles".

Es importante hacer notar que aunque muchas de las mujeres moras permanecieron en posiciones marginales, otras se encumbraron socialmente e influyeron en la sociedad colonial. El caso más citado por algunos autores como Manrique, Del Busto Duthurburu y Bartet es el de la morisca Beatriz de Salcedo, esclava, concubina y, posteriormente, esposa del veedor Pedro García Salcedo, quien en 1562 enviudó y se convirtió en una mujer rica, de linaje y de mucho influjo en la sociedad colonial del Perú.[23] Se dice que Beatriz de Salcedo fue la primera española oidora de la región andina y también la primera en sembrar el trigo en el Perú. Al respecto, Del Busto Duthurburu señala: "Un mérito más hay que asignarle a Beatriz de Salcedo: haber sembrado por primera vez trigo en el Perú. En efecto, de cierta harina mal molida de España que se pasó a estas partes para hacer hostias sacó unos granos de trigo que halló y los sembró, y florecieron".[24] Además

de sus habilidades en la agricultura y alfarería, la mujer mora trajo consigo muchos hábitos caseros entre los que destacan primordialmente sus destrezas culinarias y su singular atavío. Este último va a dejar su huella innegable en las famosas tapadas limeñas, mujeres que vestían un traje compuesto de saya[25] y manto,[26] que usaban para salir al ámbito público y evitar ser reconocidas, pues sólo un ojo de su rostro quedaba al descubierto, dando a este atuendo un toque de misterio y de coquetería a la vez.

Esta usanza de enmantarse las mujeres limeñas para salir a los espacios públicos estuvo en boga por aproximadamente trescientos años en la capital peruana, a pesar de los varios intentos, primero de la Corona y posteriormente de las Reformas Borbónicas, por prohibir el uso de este atavío en las Américas.[27] Dicha prohibición obedecía a que las tapadas perturbaban y despertaban curiosidad entre los hombres que acudían a las iglesias o a las festividades religiosas, cuya atención al culto religioso se desviaba hacia un juego de ocultación, coquetería y seducción. Sin embargo, a pesar de la resistencia de las tapadas limeñas a abandonar su vestimenta, a principios de 1850 la indumentaria de la tapada empezó a desaparecer de las calles de Lima, siendo sustituida por la moda francesa.

No es hasta 1855 que el movimiento costumbrista peruano del siglo XIX —que plasma el modo de vida, los personajes, las costumbres, lo popular, lo criollo— rescata y convierte a la tapada limeña en un ícono que pasa a formar parte del discurso identitario del Perú, a través de la obra pictográfica —acuarelas, dibujos, grabados y pinturas— de artistas locales y extranjeros entre los que destacan los peruanos Pancho Fierro (1809-1879) e Ignacio Merino (1817-1876), el francés Jean-Baptiste Debret (1768-1848), el alemán Juan Mauricio Rugendas (1802-1858), el americano Joseph Allen Skinner (1867-1946), entre otros, incluyendo un sinnúmero de obras anónimas (figura 2).

Hacia la década de 1860, los estudios fotográficos de Lima comienzan también a producir imágenes que siguen de cerca la tipografía de la tapada, a través del formato de la tarjeta de visita o postal. Entre este material cabe destacar el álbum titulado *Recuerdos del Perú* (1863-1873), realizado en el Estudio Courret Hermanos y cuya colección pertenece a Luis Eduardo Wuffarden (figura 3). Sin embargo, el uso del manto y su gesto de medio ojo no es exclusivo de Lima, Perú; esta práctica ya desde antaño se conecta de una forma rizomática con otras geografías, entre las que destacan el

cobijado de Vejer de la Frontera al sur de España y el enmantado de Xauen en el norte de Marruecos (figura 4).

Las similitudes entre estas tres indumentarias no nos sorprenden, sino simplemente nos trazan el camino de su origen moruno, el *jaique*,[28] y su asimilación y adaptación tanto en Vejer de la Frontera en España, llamado localmente *cobijado,* y en Lima, Perú, conocido como *tapado*.

Conclusiones

El tapado de la mujer limeña (manto y saya) y su gesto (de medio ojo) son un vestigio de la vestimenta de la *dāda*, mujer moruna quien llegó a las Américas en calidad de esclava o concubina desde los inicios de la Colonia y cuyo atavío, más que una moda, fue una forma de resistencia sociocultural y encanto femenino para las mujeres que lo portaron. El papel que jugó la iconografía de la tapada limeña en el movimiento costumbrista peruano la llevó a convertirse en un símbolo identitario. Asimismo, vimos que el cobijado limeño extiende sus orígenes al jaique marroquí. A manera de conclusión, la aplicación del Modelo Rizomático[29] en nuestro análisis, nos permite conectar tres ciudades intercontinentales: Lima, Vejer de la Frontera y Xauen, a partir de la usanza del embozado y su gesto de medio ojo.

Principios del modelo rizomático

1. Conexión	Saya y manto, almalafa, jaique.
2. Cartografía	España, Portugal, Islas Canarias, Islas Azores, Argelia, Marruecos.
3. Heterogeneidad y 4. Multiplicidad	El tapado y su gesto *de medio ojo* se aprecia en la indumentaria de la tapada limeña, la cobijada vejeriega y la enmantada de Xauen. Cada uno de estos atuendos exhibe diferencias, lo que le da un carácter de multiplicidad y heterogeneidad.
5. Decalcomanía	En las tres localidades consideradas en este estudio, el tapado ha generado un sinnúmero de representaciones en las artes pictográficas de varios artistas locales y extranjeros.
6. Ruptura asignificante	El tapado en el devenir histórico no ha sido estable, y aunque en algunas latitudes fue prohibido y desapareció, en otras se mantuvo, o bien, se camufló.

Apéndice

Figura 1

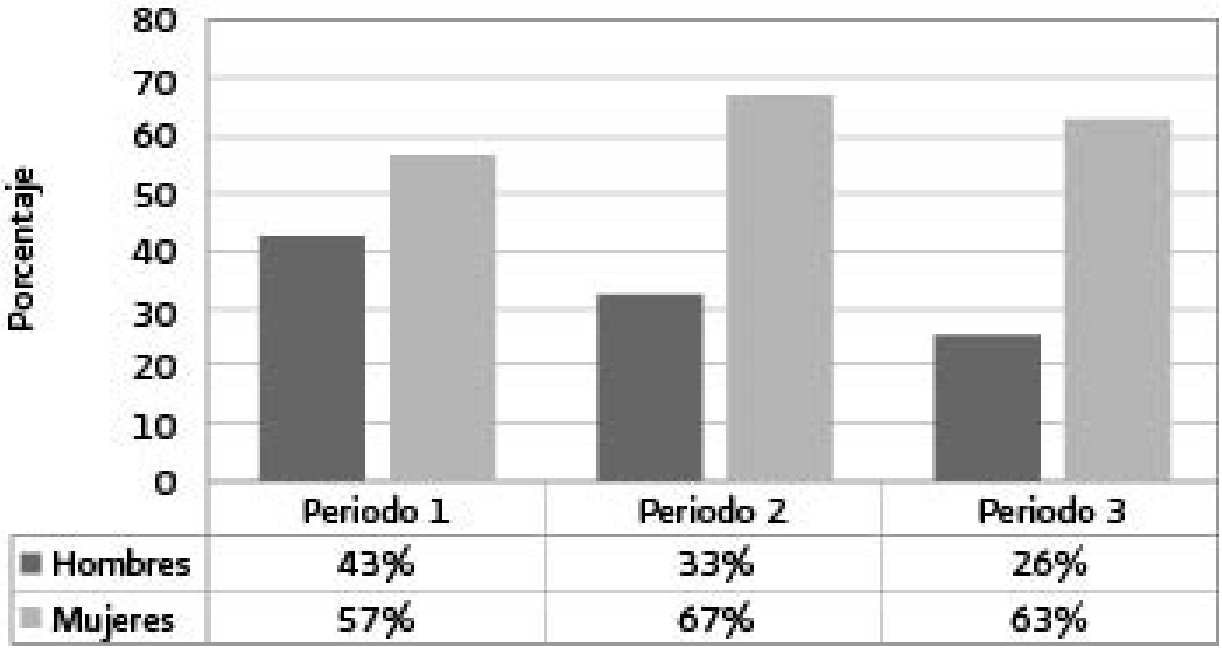


Figura 2

Fierro, Pancho, "Tapada con saya azul. 1850". Imagen digital. El baúl de la historia del Perú. La tapada (desde 1560 a 1850) 24 febrero, 2014. Web. 30 agosto 2016.

Fierro, Pancho, "Tapada con saya desplegada". Imagen digital Artes Visuales. Lima de Fierro. 24 junio, 2012. Web. 30 agosto, 2016.

FIGURA 3

Courret Hermanos, "Tapada limeña", 1860. Imagen digital. Pinterest. Web. 30 de agosto, 2016.

Courret Hermanos, "Tapada limeña", 1860. Imagen digital. Pinterest. Web. 30 de agosto, 2016.

Courret Hermanos, "Dos tapadas", 1860. Imagen digital. Pinterest. Web. 30 de agosto, 2016.

FIGURA 4

Courret Hermanos, "Tapada limeña", 1860. Imagen digital. Pinterest. Web. 30 de agosto, 2016.

Ortiz Echagüe, José, "Mujer vestida de negro, 'tapada', de pie". Imagen digital. Pinterest. Web. 2 de febrero, 2016.

"Mujer xauní portando un jaique", Xauen, Marruecos, 2014.

Bibliografía

Aguadé, Jordi y Laila Benyahia, *Diccionario árabe marroquí. Árabe marroquí-Español/Español-Árabe marroquí*, Cádiz, Quorum Editores, 2005.

Aragón, Ilana Lucía, "Arquitectura mudéjar en el Perú", 2010. En http://www.rree.gob.pe/politicaexterior/Documents/Chasqui17Esp.pdf (fecha de consulta: 31 de marzo, 2016).

Barbolla Mate, Domitila, *La esclavitud negroafricana en España, una historia silenciada*. 2013. En http://www.africafundacion.org/IMG/pdf/Barbolla_Mate_Esclavitud_negroafricana_en_Espana.pdf (fecha de consulta: 30 de mayo, 2015).

Bartet, Leyla. *Memorias de cedro y olivo. La inmigración árabe al Perú (1885-1985)*, Lima, Fondo Editorial del Congreso del Perú, 2010.

_____, "Moriscos y moriscas en los inicios de la Colonia", en *I Encuentro Internacional Virtual. Mujer e Independencias Iberoamericanas*, 2008. En

http://www.miradamalva.com/mujeres/2008/comunicaciones.html (fecha de consulta: 12 de febrero, 2015).

Blumenthal, Debra, *Enemies and Familiars: Slavery and Mastery in Fifteenth-century Valencia*, Ithaca, Cornell University Press, 2009.

Busto Duthurburu, José Antonio del, "La huella mora en el Perú virreinal", en Leyla Bartet y Farid Kahhat [comps.], *La huella árabe en el Perú*, Lima, Fondo Editorial del Congreso del Perú, 2010, pp.151-157.

Cáceres Enríquez, Jaime, "La mujer morisca o esclava blanca en el Perú del siglo XVI", en *Sharq al-Andaluz,* núm. 12, 1995, Teruel-Alicante-Estudios Árabes e Islámicos de la Universidad de Alicante, pp. 565-574. En http://www.cervantesvirtual.com/obra/la-mujer-morisca-o-esclava-blanca-en-el-peru-del-siglo-xvi/ (fecha de consulta: 8 de abril, 2016).

Cortés López, José Luis, *La esclavitud en la España peninsular del siglo xvi,* Salamanca, Universidad de Salamanca, 1989.

Deleuze, Gilles y Felix Guattari, *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*, Minneapolis, The University of Minnesota Press, 1987.

El Hamel, Chouki, "The Register of the Slaves of Sultan Mawlay Isma'il of Morocco at the turn of the Eighteenth Century", en *Journal of African History*, núm. 51, Cambridge, Cambridge University Press, 2010, pp. 89-98.

Fernández Chaves, Manuel F. y Rafael M. Pérez García, *En los* márgenes de la ciudad de Dios: *moriscos en Sevilla*, Valencia, Universidad de Valencia, 2009.

Forbes, Jack D., *Black Africans and Native Americans: Color, Race, and Caste in the Evolution of Red-black Peoples*, Oxford, Blackwell, 1988.

Franco Silva, Alfonso, "La esclavitud en la Península Ibérica a fines del medievo. Estado de la cuestión y orientaciones bibliográficas", en *Medievalismo*. *Revista de la Sociedad Española de Estudios Medievales*, núm. 5, 1995, pp. 201-209. En http://revistas.um.es/medievalismo/issue/archive (fecha de consulta: 13 de mayo, 2015).

Garrido Aranda, Antonio, "El morisco y la Inquisición novohispana (actitudes antiislámicas en la sociedad colonial)", en *Actas de las II Jornadas de Andalucía y América*, Sevilla, Escuela de Estudios Hispano-Americanos de Sevilla, 1983, pp. 501-533.

Hal, Fatema, *Authentic Recipes from Morocco*, Singapur, Periplus Editions, 2007.

Lerchundi, José, *Vocabulario español-arábigo del dialecto de Marruecos: con gran número de voces usadas en Oriente y en la Argelia*, Tánger, Imprenta de la Misión Católica-Española, 1892. En https://archive.org/stream/vocabularioespa00lercgoog#page/n268/mode/2up (fecha de consulta: 16 de abril, 2015).

Lockhart, James, *El mundo hispanoperuano 1532-1560*, México, fce, 1982.

Majluf, Natalia y Marcus B. Burke, *Tipos del Perú. La Lima criolla de Pancho Fierro,* Madrid, Ediciones el Viso, 2008. En http://www.esteticas.unam.mx/edartedal/pdf/Queretaro/complets/majluf_libro.pdf (fecha de consulta: 2 de febrero, 2015).

Manrique, Nelson, *Vinieron los Sarracenos… el universo mental de la Conquista de América*, Lima, desco, 1993.

Martín Casares, Aurelia, "Esclavitud y género en la Granada del siglo XVI", en *arenal. Revista de historia de las mujeres*, vol. 7, núm.1, enero-junio de 2000, pp. 41-61. En http://www.antropologiadelaesclavitud.org/uploads/docs/Monografico%20arenal.pdf (fecha de consulta: 13 de febrero, 2016).

_____, "Esclavas subsaharianas en Granada: una presencia olvidada", en *Las mujeres en el África subsahariana. Antropología, literatura, arte y medicina*, Barcelona, Ediciones del Bronce, 2002, pp. 15-49.

Maura Gamazo, Gabriel, *La cuestión de Marruecos desde el punto de vista español*, Madrid, Romero, 1905.

Mellafe Rojas, Rolando y Lorena Loyola Goich, *La memoria de América colonial: inconsciente colectivo y vida*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1994.

Morgado García, Arturo, "Guerra y esclavitud en el Cádiz de la modernidad", en Aurelia Martín Casares y Margarita García Barranco [coords.], *La esclavitud negroafricana en la historia de España, siglos xvi y xvii*, Granada, Comares, 2010, pp. 55-74.

Moscoso García, Francisco, *Diccionario español árabe marroquí*, Madrid, Dirección General de Coordinación de Políticas Migratorias Consejería de Gobernación, 2005.

Planas, Enrique, *Perú: moda y textiles. Peru: fashion and Textiles*, Lima, PromPerú, 2013.

Puente, Cristina de la, "Mano de obra esclava en Al-Andalus", en *Espacio, Tiempo y Forma*, *Serie III, Historia Medieval*, t. 23, 2010, pp.135-147. En

http://revistas.uned.es/index.php/ETFIII/article/view/1658/1539 (fecha de consulta: 20 de enero, 2016).

Rode, Claudia, *Arabesque. A Taste of Morocco, Turkey and Lebanon*, Nueva York, Alfred A. Knopf, 2006.

Rodríguez de Tembleque, Carmen, "Un traje para la insinuación, la provocación y el recato", Congreso Internacional Imagen Apariencia, 2009. En http://congresos.um.es/imagenyapariencia/imagenyapariencia2008/paper/viewFile/2761/2701 (fecha de consulta: 7 de enero, 2015).

Taboada, Hernán, "El moro en las Indias", en *Latinoamérica. Revista de Estudios Latinoamericanos*, num. 39, México, CCyDEL-UNAM, 2004, pp. 115-132.

Shiakh-Eldin Gibril, Omayma, *Antropología de la esclavitud, género y racismo en Sudán*, Granada, Universidad de Granada, 2007.

Soyer, François, "El comercio de los esclavos musulmanes en el Portugal medieval: rutas y papel económico", en *Espacio, Tiempo y Forma*, *Serie III, Historia Medieval*, t. 23, 2010, pp. 265-275. En http://revistas.uned.es/index.php/etfiii/article/view/1663/1544 (fecha de consulta: 29 de enero, 2016).

Valero Juan, Eva María, "La construcción literaria de la 'tapada' como ícono de la Lima Virreinal", en *I Encuentro Internacional Virtual. Mujer e Independencias Iberoamericanas*, 2008. En http://www.miradamalva.com/mujeres/2008/comunicaciones.html (fecha de consulta: 15 de febrero, 2015).

Villegas, Fernando, "El costumbrismo americano ilustrado: el caso peruano. Imágenes originales en la era de la reproducción técnica", en *Anales del Museo de América*, núm. 19, 2011, pp. 7-67. En https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4149969 (fecha de consulta: 4 de abril, 1916).

Vinson III, Ben, "Moriscos y lobos en la Nueva España", en María Elisa Velásquez [dir.], *Debates históricos contemporáneos: africanos y afrodescendientes en México y Centroamérica*, México, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 2011, pp. 159-178.

[1] En el desarrollo de este trabajo hago uso de las palabras "esclavo", "cautivo" y "esclavizado" indistintamente por simple prurito literario, para evitar repeticiones o expresiones iterativas. No

obstante, es importante señalar que los vocablos "esclavo" y "cautivo" junto con el de "siervo" debieron tener acepciones diferentes durante los siglos XV-XVII. Para una mayor discusión sobre estos tres términos consúltense los trabajos de José Luis Cortés López, *La esclavitud en la España peninsular del siglo XVI*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1989; Debra Blumenthal, *Enemies and Familiars: Slavery and Mastery in Fifteenth-century Valencia*, Ithaca, Cornell University Press, 2009, y Jack D. Forbes, *Black Africans and Native Americans: Color, Race, and Caste in the Evolution of Red-black Peoples*, Oxford, Blackwell, 1988.

[2] Referido también como la región berber o Berbería.

[3] *Labor penalizada* es un término genérico que comprende diferentes tipos de trabajos impuestos, principalmente manuales, que los cautivos debían realizar como castigo. El trabajo podía ser ligero o pesado dependiendo del contexto: campos, minas, galeras, granjas, etcétera. En España, la sentencia de labor penalizada podía ser aplicada a aquellos prisioneros capturados por razones políticas, religiosas, delictivas, entre otras.

[4] Alfonso Franco Silva, "La esclavitud en la Península Ibérica a fines del medievo. Estado de la cuestión y orientaciones bibliográficas", en *Medievalismo. Revista de la Sociedad Española de Estudios Medievales*, núm. 5, 1995, p. 125.

[5] Manuel F. Fernández Chaves y Rafael M. Pérez García, *En los márgenes de la ciudad de Dios: moriscos en Sevilla*, Valencia, Universidad de Valencia, 2009, p. 109.

[6] Aurelia Martín Casares, "Esclavitud y género en la Granada del siglo XVI", en *arenal. Revista de Historia de las Mujeres*, vol. 7, núm. 1, enero-junio de 2000, pp. 41-61. En http://www.antropologiadelaesclavitud.org/uploads/docs/Monografico%20arenal.pdf (fecha de consulta: 13 de febrero, 2016).

[7] Fernández Chaves y Pérez García, *op. cit.*

[8] Gabriel Maura Gamazo, *La cuestión de marruecos desde el punto de vista español*, Madrid, Romero, 1905, Claudia Rode, *Arabesque A Taste of Morocco, Turkey, and Lebanon*, Nueva York, Alfred A. Knopf, 2006. Fatema Hal, *Authentic Recipes from Morocco*, Singapur, Periplus Editions, 2007.

[9] Omayma Shiakh-Eldin Gibril, *Antropología de la esclavitud, género y racismo en Sudán*, Granada, Editorial de la Universidad de Granada, 2007.

[10] Transcritos también como خمذا *xādem* (sg.) / xdem o *xedēm* (pl.) en otros diccionarios.

[11] Para una mayor discusión de la nomenclatura esclavista en el mundo árabe, consúltese el trabajo doctoral de Shiakh-Eldin Gibril, pp. 47-54, listado en las referencias de este ensayo.

[12] Conocido localmente come *dariya*.

[13] Francisco Moscoso García, *Diccionario español árabe marroquí*, Madrid, Dirección General de Coordinación de Políticas Migratorias Consejería de Gobernación, 2005, p. 255.

[14] Jordi Aguadé y Laila Benyahia, *Diccionario árabe marroquí. Árabe marroquí-Español/Español-Árabe marroquí*, Cádiz, Quorum Editores, 2005, p. 195.

[15] Blumenthal, *op. cit.*, pp. 135-140.

[16] Ben Vinson III, "Moriscos y Lobos en la Nueva España", en María Elisa Velázquez [dir.], *Debates históricos contemporáneos: africanos y afrodescendientes en México y Centroamérica*, México, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 2011. Hernán Taboada, "El moro en las Indias", en *Latinoamérica. Revista de Estudios Latinoamericanos*, num. 39, México, CCyDEL-UNAM, 2004, pp.115-132; Antonio Garrido Aranda, "El morisco y la Inquisición novohispana (actitudes antislámicas en la sociedad colonial)", en *Actas de las II Jornadas de Andalucía y América*, Sevilla, Escuela de Estudios Hispano-Americanos de Sevilla, 1983, pp. 501-533.

[17] *Loc. cit.*

[18] *Ibid.*, p. 517.

[19] Nelson Manrique, *Vinieron los sarracenos… El universo mental de la Conquista de América*, Lima, DESCO, 1993, P. 554.

[20] Vinson III, *op. cit.*, pp. 159-178.

[21] A lo largo del periodo colonial, el término morisco designa una categoría de casta, pero también se aplica a individuos que creían en el Islam o descendientes de los mismos que entraron clandestinamente a las Américas.

[22] Taboada, *op. cit.*, p. 119.

[23] Junto al nombre de Beatriz de Salcedo figuran otras esclavas moriscas como Leonor Núñez y Juana Leyton, quienes, al igual que la moruna Salcedo, asumieron el papel de españolas y alcanzaron una elevada condición social. Consúltense los trabajos de Manrique *op. cit.* y José Antonio del Busto Duthurburu, "La huella mora en el Perú virreinal", en Leyla Bartet y Farid Kahhat [comps.], *La huella árabe en el Perú*, Lima, Fondo Editorial del Congreso del Perú, 2010, pp. 151-157.

[24] *Loc. cit.*

[25] La palabra saya procede del celta antiguo del que derivan el griego "sagos" y el latín "sagum". En la variedad dialectal leonesa del siglo X deviene "saia" y en castellano "saya".

[26] El vocablo manto deriva del latín *mantellum* > mantum > manto, refiere tanto a una prenda de vestir como a un paño para envolver o secar.

[27] Rolando Mellafe Rojas y Lorena Loyola Goich, *La memoria de América colonial: inconsciente colectivo y vida*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1994; Eva María Valero Juan, "La construcción literaria de la "tapada" como ícono de la Lima virreinal", en *I Encuentro Internacional Virtual. Mujer e Independencias Iberoamericanas*, 2008. En http://www.miradamalva.com/mujeres/2008/comunicaciones.html (fecha de consulta: 15 de febrero, 2015); Carmen Rodríguez de Tembleque, "Un traje para la insinuación, la provocación y el recato", Congreso Internacional Imagen Apariencia, 2009; Ilana Lucía Aragón, "Arquitectura mudéjar en el Perú", 2010. En http://www.rree.gob.pe/politicaexterior/Documents/Chasqui17Esp.pdf (fecha de consulta: 31 de marzo, 2016).

[28] El jaique es la prenda femenina tradicional de Marruecos, Túnez y Argelia, que consiste en una pieza larga de tela (algodón, seda o lana) y mide 5 metros de largo por aproximadamente uno y medio de ancho.

[29] Gilles Deleuze y Felix Guattari, *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*, Minneapolis, The University of Minnesota Press, 1987.

Conciencia histórica y paz social en el continente negro

Omer Buatu Batubenge

El presente trabajo está inspirado en los acontecimientos sociopolíticos que han ocurrido en África en los últimos veinte años. La caída del muro de Berlín y el fin de la Guerra Fría en 1989 anunciaban para África el fin de las dictaduras políticas y una mayor participación ciudadana para la mejora de las condiciones sociales básicas. Sin embargo, a medida que pasaba el tiempo, las Conferencias Nacionales propiciaron sólo una "democracia de tránsito". Por otro lado, los procesos de reformas políticas desde las autoridades mismas sólo lograron reforzar sus posiciones anteriores de dominio; mientras tanto la situación social ha empeorado considerablemente, con lo que se ha manifestado así la presencia de un déficit existencial grave.

A fin de frenar esta situación de déficit existencial y reorientar la vida social, es imprescindible, por un lado, saber que las condiciones históricas y una relación desproporcionada de fuerzas en el momento del contacto con otros continentes han confiscado y confiscan al africano, hoy en día, el control de su destino, así como la capacidad de orientar su rumbo por él mismo. Por el otro lado, dirigir su propia existencia obliga al africano a ser un sujeto hacedor de su historia, es decir, a pensarse como agente activo que entiende o se somete a este presente con la luz del pasado para construir su futuro. Ello implica repensar las dimensiones de la subjetividad que hacen del ser humano un agente activo, reflexivo y consciente.

La cotidianidad como punto de partida del filosofar

Los filósofos hemos recibido últimamente muchas sacudidas tanto de las autoridades políticas como de las otras disciplinas sociales y humanísticas. Más allá de la actitud pragmática que caracteriza a muchos de los críticos de la filosofía, es preciso reconocer que, en nuestros días, la importancia de la filosofía se encuentra mermada por un modo de hacer filosofía que contempla sólo el ser en cuanto ser sin ninguna relación con la realidad concreta que viven, sufren o anhelan los hombres de carne y hueso. La dimensión metafísica del ser, si bien permite fundamentar este último en una base inquebrantable, es sin embargo insuficiente para entender la quintaescencia del filosofar en nuestra América y África. Esta dimensión, cuando se erige en el único modo de comprender la realidad, se convierte en un obstáculo al filosofar en la medida en que imposibilita pensar en situación, esto es, contemplar el ente concreto en sus múltiples aspectos social, temporal, teleológico, valorativo e histórico.[1] Es por eso que Horacio Cerutti ha puesto en tela de juicio el problema de la realidad a pensar y se ha rebelado en contra de una realidad "hipostasiada" y lejana a la historia concreta.

Esta postura "rebelde" se fundamenta en que si la filosofía busca entender la situación del hombre y su entorno, entonces su objeto de estudio debe ser la realidad de todos los días, una "realidad social, histórica, cultural y política". Aunado a esta realidad está también el ser humano que la "vive todos los días, […] ser humano de la calle, de cada uno de nosotros en tanto sujetos sujetados y soportes de la vida social".[2] Para entender el planteamiento de Cerutti, es necesario ubicarlo en nuestra América, una América que vive las exclusiones sociales, la discriminación, la violencia sociopolítica, etcétera. En tal contexto, un pensamiento filosófico verdadero debe estar atento a las manifestaciones y las experiencias que aquejan a la sociedad, debe ejercer su función social que es "una toma de posición frente a una realidad muy concreta".[3]

Por consiguiente, identificar el objeto de estudio de la filosofía como la realidad cotidiana es orientar esta disciplina hacia la comprensión de su función social en una América Latina y un África ávidas de justicia, de paz y de igualdad. Es también expresar de manera clara la inquietud de posicionamiento del saber frente a su objeto de estudio. Esquivar este objeto para reflexionar sobre un ser abstracto es un error que Cerutti advierte para no traicionar la misión de la filosofía. No es casual que en muchos de sus

escritos considera que la filosofía debe incluir una dimensión ideológica, debe dejar de ser contemplativa y desinteresada, debe convertirse en una filosofía de la praxis.[4]

En este mismo sentido, Antonio Gramsci pensaba que el filósofo real era "el político, o sea, el hombre activo que modifica el ambiente, entendiendo por ambiente el conjunto de relaciones en las cuales todo individuo entra a formar parte".[5] Así, sin prescindir del conocimiento contemplativo, Gramsci veía en su aplicación una posibilidad real de dar paz y dignidad a la población que vive relaciones de discriminación y de dominación. Esta filosofía de la praxis debe atender en su reflexión a las necesidades sociales, no imaginarias. De este modo, para hacer filosofía realmente es necesario contemplar su verdadero objeto de estudio, esto es, la realidad cotidiana, la de todos los días. Hay que estudiar los entes concretos en su situación de precariedad, su situación histórica como entendimiento del presente desde el pasado para la construcción de un futuro mejor.

En la búsqueda de la relación entre la filosofía africana y la filosofía latinoamericana, Horacio Cerutti detecta cuatro ejes de encuentro o de oportunidad de los que se destacan la necesidad de un saber situacional que no atente contra la pretensión filosófica a la universalidad, y la oralidad como un soporte necesario para entender el quehacer filosófico allí donde no existen libros. Lo expresa en estas palabras: "la oralidad como soporte irremplazable e indispensable, vínculo con el saber de los ancestros y medio de formación pedagógica […]; la situacionalidad o localización en que surge siempre la reflexión, sin atentar a sus ansias de universalización".[6]

La oralidad y la situacionalidad son un reto para la filosofía africana y latinoamericana; son igualmente factores de diferenciación entre ambas filosofías y la filosofía occidental contemplativa y desinteresada. Subrayan, a su modo, la necesidad de considerar la realidad cotidiana como objeto de estudio de la filosofía y fuente de las herramientas para filosofar. Por lo tanto, Mario Magallón Anaya define a la filosofía en nuestra América como una "filosofía que se ha elaborado con los instrumentos que le brinda la realidad sociohistórica circundante".[7] Así, la filosofía latinoamericana tiene un carácter histórico no sólo porque es un convivir con el pasado, como diría Ramón Xirau, sino sobre todo porque su punto de partida es la experiencia cotidiana, precaria, entendida desde este pasado para construir el futuro.

Ahora bien, para satisfacer esta exigencia de una reflexión basada en lo cotidiano, en el ente concreto y precario, diré que durante mi último viaje a África mi atención fue interpelada por muchos factores sociales que me causaron asombro y curiosidad. Quisiera compartirlos con ustedes sin ninguna pretensión de reducir el entendimiento de la cotidianidad africana a ellos.

Lo que en primer lugar llama la atención cuando uno observa la escena sociopolítica en África es la presencia de la guerra en todos los rincones. Al norte, existe lo que se ha llamado la Primavera Árabe que abarca la región del Magreb. El oeste se caracteriza por los conflictos armados en Costa de Marfil, Mali y Senegal, así como las guerrillas de Burkina Faso, Niger y Nigeria. En el centro tenemos la guerra en la República Centroafricana; las guerrillas del Congo, Chad y Camerún; y la gran guerra interminable de la RDC, que tiene como protagonista a la RDC, Ruanda, Burundi, Uganda, Tanzania, Sudáfrica y Angola.

Estos conflictos tienen actores visibles e invisibles. Los visibles son los Estados directamente implicados y los invisibles son las potencias extranjeras occidentales y las empresas multinacionales fabricantes de las armas y los aparatos de tecnología de punta como los celulares, estaciones espaciales, computadoras. Un factor interesante sobre estas guerras es que la mayoría termina o disminuye su intensidad con la intervención de las fuerzas extranjeras occidentales como Francia, Inglaterra, Estados Unidos. Por esta situación, Désiré Afana, filósofo y teólogo camerunés, llamó a África "La jungla de los vampiros".[8] En una entrevista en Yucatán, el mismo Désiré explicó por qué se llama así su libro: "Lo llamé jungla porque en el continente (africano) todos pelean contra todos y siempre gana el más fuerte. Lo curioso es que detrás de estos pleitos siempre están las potencias, quienes son finalmente las que se disputan el control de las riquezas y la posición estratégica que tiene África".[9]

En efecto, los vampiros luchan por la sangre de sus víctimas (riquezas naturales), quienes viven en situaciones infrahumanas y todo bajo la complacencia y complicidad de la comunidad internacional, para no decir la ONU.

Un segundo elemento a subrayar es el hecho de que después de la ola de las democracias en los años noventa del siglo pasado, todos los gobiernos actuales son dictaduras disfrazadas de democracia. En África, la alternancia

en el poder es una excepción; cuando sucede es siempre bajo órdenes de las antiguas potencias coloniales, como es el caso de Senegal, El Congo, Kenia y muchos otros países. La regla de vida política es la longevidad del presidente (Camerún, Zimbabue) o la sucesión hereditaria, siempre bajo la vigilancia de las potencias occidentales. La rdc, Togo y Gabón son un ejemplo de este tipo de sociedad. No es entonces casual que Eboussi Boulaga haya hablado de "democracia de tránsito"[10] para referirse a un engaño que la comunidad internacional presentó a la masa popular africana haciéndole creer en los valores de la democracia. Fue sólo una ola que duró el tiempo de la sacudida del viento.

Estas situaciones políticas implican socialmente la confiscación de las libertades de expresión, el aniquilamiento de la responsabilidad del pueblo y el freno de la creatividad y del genio social. En breves palabras, se trata de la negación de la conciencia histórica de un pueblo, la cual le hubiera permitido construir su propia historia. Mi tesis central es que se trata de una negación dentro de África misma, negación forzada por los gobiernos dictatoriales; a la vez se trata de una negación dictada desde el exterior a fin de desorientar al pueblo, hacerle sufrir, cansarlo e incluso matarlo, para luego extraer con facilidad las riquezas necesarias para las empresas y la tecnología occidentales.

La prueba de que esta estrategia surte efecto es el caso de la rdc, donde las poblaciones del este del país han sido saqueadas de sus riquezas minerales, violadas e incluso eliminadas físicamente (se habla de más de 8 millones de muertos desde 1998)[11] con el propósito de extraer el coltán. Una de las consecuencias de esta situación es la reaparición de las ideas separatistas que proponen como beneficio que cada provincia se desarrolle independientemente de otras para aprovechar más su propia riqueza; aunada a esta idea está la creación de un "tutsiland" que albergaría sólo a los tutsi de Ruanda, Burundi y del Congo. En el centro de la rdc, se habla de la República Federal de Kasayi y al norte, de la República del Ecuador.

Aunque parezca un rumor sin fundamento y con poca cientificidad, es cierto que es un asunto que se habla más en las redes sociales y el gobierno es acusado de ponerse al lado de los rebeldes apoyados por Ruanda y Uganda. La independencia de la Casamance en Senegal y los levantamientos tuaregs son otros intentos separatistas que se nutren de la precariedad de la vida en África y de la desaparición de la conciencia

histórica. Se observa claramente que la idea de la balcanización aparece como el camino realista para el desarrollo económico y la seguridad de las provincias.

Otro fenómeno de real importancia es la proliferación de las sectas religiosas que son más numerosas que las tiendas de la esquina en los últimos veinte años, y el retorno de los cultos a divinidades fetichistas ya abandonadas. Por un lado, la cantidad de sectas religiosas y el número de pastores que viven a costa de los fieles pobres, y por el otro, el culto a los fetiches ya abandonados con la conversión al catolicismo, no son sino los síntomas de un pueblo desorientado, cuya falta de conciencia sociohistórica ya no permite encontrar o repensar el rumbo hacia el bienestar común. La ausencia de esta conciencia histórica compromete toda posibilidad de obtener una paz social duradera. Por lo tanto, a fin de revertir esta situación, es indispensable entender la importancia de la conciencia histórica y su compromiso para la paz duradera y un futuro mejor.

Condiciones históricas de pérdida de conciencia e identidad

El concepto de conciencia histórica, cuyo padre sería W. Dilthey, alude esencialmente a tres cosas. Primero, tiene que ver con el conocimiento que un sujeto social tiene de sí mismo como "un ser temporal y creador de historia".[12] Se trata de una actitud interior en la cual el hombre se separa de las cosas externas para regresar a sí mismo y así conocerse de manera absoluta y verdadera.[13] La conciencia supone entonces el reconocimiento y la investigación de la realidad interna del ser humano; por eso es un instrumento de conocimiento y por lo tanto de orientación práctica. Así, conocerse como un ser temporal significa que la época en la cual vive este sujeto lo condiciona y lo determina para experimentar su existencia como preparada por otros y su deber de preparar el futuro a partir del presente vivido cotidianamente. El tiempo nos ubica como seres históricos, susceptibles de interpretar la cotidianidad como construcción, como resultado de la acción humana y entender el futuro como el resultado de nuestra propia acción. Así el tiempo histórico define nuestros ideales, nuestra libertad, la dirección y orientación hacia donde queremos conducir nuestra sociedad.

Esta dirección y sentido de la marcha que imprimimos en la sociedad cobran relevancia cuando la conciencia histórica, en su segunda acepción, denota el conocimiento de la tensión constante existente hacia la realización del futuro. Es que los sucesos de nuestra existencia no están simplemente interrelacionados, su sentido se interpreta a partir de la relación entre su ser fragmentario y la totalidad que los engloba. Se trata aquí de asumir no lo absoluto ni tampoco lo contingente de los acontecimientos, sino más bien la necesidad de construir un mundo mejor, armónico desde las experiencias cotidianas de vida. Es a partir de este segundo sentido de la conciencia histórica que aparece la necesidad de una convivencia pacífica como exigencia de nuestro ser histórico.

Sin embargo, la convivencia pacífica será posible sólo si somos capaces de leer, esto es, interpretar el pasado a la luz del presente. Este dar sentido al pasado a partir del presente determina igualmente nuestra acción en la historia, nuestra libertad y nuestra responsabilidad, y constituye el tercer sentido de la conciencia histórica.

Según W. Dilthey y H. G. Gadamer, los tres ejes de la conciencia histórica arriba mencionados son necesarios para concebir al ser humano como creador de su historia. Vemos, sin embargo, en esta explicación la predominancia del elemento temporal en toda acción histórica. En efecto, el ser temporal, la tensión entre el pasado y el futuro o el dar sentido al pasado a partir del presente son las características del tiempo. Ello equivale a que una acción social o individual, para ser constructora del futuro, debe ubicarse en la época en la que debe realizarse, apelar al conocimiento del pasado e interpretar este pasado a partir del presente para darle sentido. Por lo tanto, la conciencia histórica estaría esencialmente definida por la interpretación del pasado, y sólo así es posible entendernos y actuar para nuestra supervivencia y la de la posteridad, esto es, actuar para vivir o morir.

Todo ocurre como si fuera únicamente el tiempo lo que define nuestro ser histórico. Esta manera historicista de explicar la conciencia histórica se encuentra igualmente presente en Carmen Lucía Cataño Balseiro quien, al seguir a Jörn Rüsen, afirma que "la conciencia histórica es por un lado una teoría de creación de sentido histórico, en la que interviene la memoria histórica; por el otro permite a través de la cultura crear una relación activa con su pasado mediante una experiencia temporal".[14] En esta explicación

se puede resaltar la connotación interpretativa de la conciencia histórica para el pasado y su carácter creador de sentido. Se observa el mismo reduccionismo que enfoca la conciencia histórica sólo en términos temporales. Sin embargo, hay que rescatar en Carmen Lucía el planteamiento de que la interpretación del pasado y su sentido orientan y motivan la vida humana. Lo dice en estos términos: "una experiencia temporal debe ser percibida e interpretada antes de volverse elemento de orientación y motivación en la vida humana".[15]

Así, la conciencia histórica interpreta la experiencia temporal para dar orientación a la vida cotidiana y motivarla a la vez. Su función es entonces orientarnos y motivarnos en la vida. Esta función está muy relacionada con la que Heinz Dieterich atribuye a la identidad y Goran Therborn a la ideología. La gran diferencia entre estas teorías radica en que la ideología enfoca la experiencia cotidiana desde el exterior, mientras que la conciencia histórica y la identidad son esencialmente un movimiento hacia el interior de la persona o del grupo. Si se mantiene clara esta diferencia, es posible entender la conciencia histórica a partir de la identidad, siguiendo a Dieterich, y a partir de la subjetividad como factor importante en la ideología, toda vez que la ideología actúa sobre nuestra identidad y conciencia histórica para modelarlas.

Para Dieterich, la identidad es una brújula orientadora de todo ser vivo, la cual determina sus probabilidades de supervivencia o de muerte. En este sentido, un ser vivo sin identidad se parece a un ser sin sentidos, y por lo tanto es condenado a la muerte ya que no puede percibir el entorno en el que vive; por lo que no puede orientarse en él. De esta manera se explica la destrucción de la cultura, identidad y memoria histórica de los pueblos originarios de América por parte de los conquistadores europeos. En efecto, para ejercer mejor la dominación era necesario que el pueblo conquistado no tuviera rumbo definido a donde ir y desde donde pudiera definirse; tampoco debería tener la capacidad de redefinirse; el único rumbo sería el que los conquistadores diseñarían y enseñarían. Por tales motivos, los pueblos originarios fueron obligados a abandonar su identidad, su conciencia histórica y a adoptar los modos culturales de los europeos. Toda resistencia recibía un castigo ejemplar; los símbolos identitarios originarios fueron remplazados por los símbolos culturales e identitarios europeos.

Se ejecutó así una limpieza de identidad sólo con el propósito de desorientar a los habitantes de América. La actuación colonial consistía en desorientar a los indígenas para luego presentarles una nueva y ajena dirección con la cual podrían identificarse para ser dominados con eficacia. Este comportamiento de los españoles y portugueses obedecía a su convicción, no errónea, de que la identidad da vida, permite organización y acuerdos en la vida. Su falta es sinónimo de muerte ineluctable. Esta teoría de Dieterich sobre la identidad de todo ser biológico confirma entonces que la identidad juega una doble función de conservación y de adaptación en la vida de un ser vivo; le permite adaptarse a un entorno en constante movimiento y a la vez conservar los rasgos distintivos que lo diferencian de otros seres vivos.[16] Las dos funciones deben comprenderse y realizarse simultáneamente. En caso contrario, el predominio extremado de una de ellas puede provocar la muerte por conservadurismo o por falta de referencia. Por esto, nuestro papel como seres vivos es mantener un equilibrio entre las dos funciones.

Con todo, es preciso anotar que la conciencia histórica como identidad orientadora no está constituida solamente por la dimensión temporal como en el caso de Dilthey y de Jörn Rüsen. Por el contrario, su estructura está determinada por las cuatro dimensiones de la subjetividad humana bien definidas por Goran Therborn: "Entiendo por subjetividad de una persona o un grupo de personas, su actuación como agente distintivo en un contexto también particular de manera consciente y reflexiva".[17] La subjetividad requiere más conciencia y más reflexión en la actuación; a menudo su formación es el resultado de una interpelación ideológica que busca modelar la forma en que los seres humanos viven y dan sentido a su mundo. Por esta razón, es una característica del agente que viene del exterior con una intención de la praxis, de la acción.

La teoría de G. Therborn sobre la subjetividad ayuda a ampliar la visión historicista sobre la conciencia histórica; a entender que ser hacedor de la historia no implica solamente una dimensión temporal, ya que son igualmente necesarias la conciencia del contexto en el que vivimos, la del grupo al cual pertenecemos y la de una posición dentro de ese grupo. Y es aplicando una reflexión crítica y autocrítica sobre esas dimensiones que finalmente nos constituimos como actores y damos sentido a nuestro mundo. Así, ser hacedor de la historia implica conciencia y reflexión sobre

las dimensiones desde donde actuamos. Bajo esta óptica, existen cuatro dimensiones de la subjetividad que estructuran nuestra conciencia histórica y desde donde nos interpela toda ideología.

Las cuatro nacen de los intercambios cotidianos, los cuales expresan el modo de vida de un grupo humano, lo identifican y lo distinguen de otros grupos humanos. Se trata específicamente de intercambios cotidianos que determinan nuestro "ser-en-el-mundo" como *cuádruplemente existencial, histórico, inclusivo y posicional.*[18] Permiten entender que la convivencia como tensión hacia la armonía social no es sólo y simplemente el resultado de la búsqueda teórica del sentido de los sucesos de nuestro entorno, sino la consecuencia ineluctable de la necesidad de construir un mundo significativo para nosotros y que responda a nuestras aspiraciones. Así, el tipo de convivencia correspondiente a un grupo social depende de las circunstancias presentes y de la capacidad de cada pueblo para relacionarse con su entorno y plantearse un futuro. Por consiguiente, la manera de vivir nuestra subjetividad, esto es, nuestra actuación como individuos o grupos constructores de su historia consciente y reflexivamente, va a ser diferente de un grupo a otro.

Nuestro ser en el mundo es existencial porque nuestra acción como sujeto es determinada por nuestras necesidades, sufrimientos, aspiraciones y anhelos. Al mismo tiempo es histórico porque dependemos del momento en que vivimos, de la época que nos tocó vivir. Desde este ángulo, una forma convivencial como expresión de nuestra conciencia histórica responde a las aspiraciones temporales de un grupo social, al que nos sentimos pertenecientes. Sin embargo, estas aspiraciones presentes nacen como interpretación del pasado con miras al mejoramiento del futuro.

Por otra parte, sentirse perteneciente a un grupo social define la dimensión convivencial del sujeto como un ser inclusivo. Dado que esta característica permite también establecer límite con los demás grupos, puede igualmente llamarse carácter exclusivo. Pues desde él, incluimos o excluimos a los demás en nuestro actuar y nuestro círculo de vida. Lo inclusivo no es pernicioso a la inteligencia política como lo afirma Achille Mbembe sobre el tribalismo;[19] el sentirse perteneciente a una tribu es una dimensión de nuestra subjetividad que influye en nuestra acción. La cuarta dimensión alude a la posición que ocupamos en el grupo y a partir de la cual éste espera de nosotros un papel determinado.

En consecuencia, las variadas formas de convivencia que nos identifican se extraen de la combinación de estas cuatro dimensiones de nuestra subjetividad. En otras palabras, una forma convivencial es influida por las necesidades del grupo al que pertenecemos como miembros, ocupando una posición definida por un rol social en un momento dado de nuestra existencia. Por esta misma razón, las formas de convivencia constituyen un compromiso con el objetivo de una vida digna y son realizaciones específicas de la intención utópica de paz.

La pérdida de la conciencia histórica en África

Ahora bien, cuando a un pueblo le falta al menos una de estas cuatro dimensiones de la subjetividad como estructura de la conciencia histórica, la paz como meta de las interacciones deja de ser un objetivo primordial. Lo que implica que las acciones, aunque conscientes, no responden a la existencia del grupo ni a su posición dentro del grupo más grande ni tampoco a la época en el que el grupo vive su conciencia del mundo. En otros términos, la falta de una de las dimensiones de la subjetividad implica una desorientación en la vida, y por lo tanto, la incapacidad del pueblo para constituirse como hacedor de su propia historia. Esta situación ocurre por varias razones, las más importantes son las siguientes.

Cuando un pueblo es invadido por otro que, por circunstancias ajenas, lo conquista y le impone su modo de ver y explicar el mundo, en otras palabras, cuando un pueblo fuerte técnicamente borra la brújula de otro pueblo y lo deja sin ninguna orientación para poder moldearlo a su gusto. En este caso las acciones realizadas obedecen a la dinámica subjetiva del pueblo dominador, quien dicta lo que se tiene que pensar, creer y hacer. Tales han sido los casos de los pueblos de América y África, los cuales perdieron y siguen perdiendo hoy en día la capacidad de construcción de su propia historia. Al respecto, Heinz Dieterich ve en la destrucción de las identidades indígenas y africanas el motivo principal de la perduración de un régimen de brutalidad, opresión, explotación y dominación.

Lo dice en las siguientes palabras: “fue el extraordinario éxito en la destrucción de las identidades indígenas y africanas y la construcción de una identidad colonial y, posteriormente, neocolonial [lo] que permitió que se mantuvieran las estructuras de opresión intactas durante medio milenio”.[20]

Lo que quiere decir que se destruyó y en el lugar se construyó una nueva identidad con el propósito de controlar el grupo social ya desorientado. En América y en África persiste de manera endémica esta dominación, la cual impide la realización de un programa real de desarrollo socioeconómico.

El siguiente caso tiene que ver con el conservadurismo en la conciencia histórica. Este caso corresponde a lo estipulado por Dieterich como muerte por conservadurismo, ya que no se acepta ninguna aportación externa incluso cuando es necesaria. El exceso de nacionalismo o de patriotismo puede conducir a un orgullo tal que es imposible a un pueblo enriquecerse con otras culturas, otras subjetividades u otras identidades. Así, muchos regímenes políticos dictatoriales han caído por anacronismo, por exceso de romanticismo en su concepción de la vida o por considerarse autosuficientes y autárquicos y actuar de manera orgullosa y soberbia como si no necesitaran ayuda de ninguna otra parte.

El tercer caso que vale la pena indicar aquí es el del sometimiento voluntario a otro grupo social o un gobierno ajeno como referente importante de la actuación. Ello ocurre cuando se destruye el núcleo identitario donde reposa la conciencia histórica; lo que implica caída de esta última y la aparición de un comportamiento de adaptación día a día sin que haya habido una dirección definida, en función de la cual el pueblo recurre constantemente a elementos comportamentales ajenos. Una adaptación excesiva termina por matar el sistema ya que la falta de referencia implica la incapacidad de definir por sí mismo una dirección determinada para orientar la acción.

Estas causas no siempre actúan de manera independiente y no es necesario que lo hagan para que aparezcan sus efectos violentos y desequilibrantes. Así, la dominación de un pueblo se acompaña a menudo de una apatía que reduce la creatividad y el genio social de modo que la solución a los problemas locales es encontrada en contextos ajenos; si bien el conservadurismo se opone al uso de la subjetividad ajena, no puede sostenerse suficientemente si no recibe aportaciones externas, ya que ningún pueblo puede declararse totalmente autosuficiente. Creo que la peor muerte ocurre cuando un grupo es obligado a abandonar su modo de vida para vivir con una conciencia ajena o cuando es obligado a recluirse sobre él mismo por una fuerza externa superior. H. Dieterich y muchos otros estudiosos demostraron suficientemente que tal ha sido el caso de los

pueblos originarios de América, cuya conciencia histórica fue borrada violenta y mentalmente para impedir que se pudieran dirigir por sí solos y entonces siguieran los canales de comportamiento trazados por la hegemonía europea.

La situación actual del continente africano obedece a una lógica de destrucción de la conciencia histórica y de la subjetividad, la cual obstaculiza la constitución de agentes creadores de su propia historia a causa de la vigencia del control sobre las identidades sociales. Descanso esta tesis en el hecho de que África es uno de los continentes con las materias primas necesarias para las empresas occidentales (madera, cultivos, animales, minerales); sin embargo, estas riquezas están administradas por dirigentes cuyas decisiones políticas no contemplan las cuatro dimensiones de la subjetividad humana y por lo tanto no son decisiones históricas. Estos dirigentes confirman la vigencia del pensamiento de Frantz Fanon cuando, en una autocrítica, decía de los dirigentes africanos que eran máscaras blancas con piel negra.

Si las condiciones históricas y una relación desproporcionada de fuerzas en el momento del contacto con otros continentes habían confiscado al africano el dominio de su destino así como la capacidad de orientar por él mismo su rumbo; si, como dice Yves Mudimbe, la idea de África nos fue impuesta y construida por otros y nunca fue el resultado de nuestra propia conciencia y subjetividad, es también claro que la destrucción actual del continente y la inestabilidad que se vive implican que hemos perdido las dimensiones de nuestra identidad, las cuales confiamos a otros para que nos administren y nos digan lo que tenemos que hacer. Esto significa que abandonamos nuestra responsabilidad de ser agentes de nuestra historia y la entregamos en manos ajenas.

Si no fuera así, ¿cómo explicar que casi todas las guerras en África se acaban con la intervención de Occidente? ¿Cómo explicar que toda la riqueza de África es exportada a Occidente pero no vemos ninguna realización contundente que compruebe el esfuerzo de construir un futuro más digno? ¿Cómo explicar la impotencia de los sacerdotes de todas las religiones ante el regreso del culto al fetichismo, y la proliferación de las sectas cuyo propósito principal es robar el poco dinero que tienen los pobres con la esperanza de que recen por ellos y que Dios les dará más de lo que dan al pastor? ¿Cómo explicar que la fuerza, en lugar de aumentar la vida,

cada día la elimina física y moralmente? No quisiera ser el embajador de una visión negativa sobre África, pero sí acepto el reto lanzado por Jean Marc Ela de reflexionar, más allá de la hambruna y el sida, sobre la vida cotidiana, el reto de regresar a lo concreto, de bajar allí donde vive el pueblo para pensar el futuro desde las contradicciones y los errores.[21]

Cuando me encuentro en la vida cotidiana, percibo que el comportamiento de los africanos está determinado por la pérdida de orientación sociocultural, es decir, de la conciencia histórica. La existencia, el grupo, el tiempo y la posición dentro del grupo no ejercen ninguna fuerza sobre nuestra subjetividad, y como consecuencia actuamos sin pensar en esta tensión que debe haber entre el pasado y el futuro. He aprendido del doctor Jesús Serna sobre su experiencia en Puerto Rico, que si los Estados Unidos de América no han podido destruir su identidad cultural latinoamericana es por dos factores importantes: la resistencia cultural y la unidad con los múltiples y diversos otros pueblos latinoamericanos.[22] Esta lección puede ayudarnos a recuperar la fuerza interna que nos permita ser hacedores de nuestra historia.

Esta experiencia me permite pensar que la pérdida de la conciencia histórica en África se debe a la fragilidad de su cultura ante los embates coloniales y neocoloniales combinada con la dispersión y falta de unidad de las culturas en África. Ello provocó la negación de la cultura africana por los mismos africanos, propició el desgarramiento mutuo así como la pérdida de la capacidad historicista del ser humano. En efecto, la resistencia cultural no fue suficiente ante la atractiva y violenta cultura europea; la búsqueda de seguridad fue al parecer un factor importante. Quizás por eso cabe aceptar la tesis de Achille Mbembe según la cual la conversión del africano al cristianismo no fue obra de la evangelización, sino más bien de la búsqueda de una fuerza superior para la protección. Y al adoptar una religión diferente de su cultura, el africano se habría negado a sí mismo o al menos habría comprometido su capacidad de decidir por él mismo.

Por ello, es imprescindible recobrar la conciencia histórica perdida y reforzar la unidad política y cultural de las diferentes entidades que componen a África. Para ello, preconizo elevar el nivel de educación de la población para que sea autocrítica, autónoma y reflexiva en sus decisiones y actos; favorecer los procesos sociopolíticos en los que la población se reconoce o refuerza su identidad (democracia africana; la inculturación en

la religión por ejemplo); lograr que la lectura de la historicidad se haga a partir de las cuatro dimensiones de subjetividad arriba analizadas a fin de atender las necesidades y aspiraciones de la población.

Conclusión

El presente trabajo tuvo como objetivo analizar la situación de déficit existencial y comprender las causas de falta de paz duradera en la vida social africana. Dado que es la realidad sociohistórica circundante la que nos da las herramientas necesarias para el análisis, era imprescindible bajar allí donde la vida se desarrolla todos los días, es decir, tomar a la cotidianidad como punto de partida y objeto de análisis. Resultó de este ejercicio que las numerosas guerras interminables, la proliferación de las sectas, el regreso del fetichismo, la intervención occidental, son los síntomas de un pueblo desorientado y sin conciencia sociohistórica que permita repensar el rumbo hacia el bienestar común y la paz social. En un segundo momento, entendimos a la conciencia histórica como el conocimiento verdadero de uno mismo a partir de la estructura multidimensional de nuestra subjetividad. En efecto, esta última es nuestra actuación en el mundo como hacedores de la propia historia y se compone de una dimensión existencial, histórica, inclusiva y de estatus.

Especificamos que la conciencia histórica no es exactamente la subjetividad, ya que ésta es inducida del exterior para moldear aquélla, someterla y calificarla para acciones determinadas dentro de la ideología. La conciencia histórica, en cambio, es un regreso al interior mismo del grupo o de la persona para conocer y reconocerse como verdadero autor de la historia. La pérdida de la conciencia histórica en África se debe no sólo a la conquista colonial sino también a la falta de una cultura suficientemente fuerte como para hacer frente al encuentro con culturas externas, encuentro que exigía a la vez capacidad de adaptación y de conservación. A estos elementos hay que agregar la falta de unidad de las variadas culturas africanas. Por eso, la recuperación de la conciencia histórica y la construcción de la paz pasan por una educación susceptible de proveer la capacidad analítica-discriminatoria entre el sujeto, su entorno y los factores que amenazan su existencia.

Lo anterior implica que si las masas y los dirigentes no son críticos, autocríticos y reflexivos, es decir, si el control de las identidades y de la conciencia histórica africana sigue a cargo de las potencias extranjeras, está claro que generaciones de africanos continuarán siendo incapaces de construir su propia historia. Por eso, termino con esta afirmación de Dieterich: "Siendo la identidad el conjunto de condiciones subjetivas que rigen la reproducción y evolución de todo ente social […] el control […] de la identidad latinoamericana (y africana) por los centros mundiales del poder hace imposible cualquier proyecto económico nacional en beneficio de las mayorías".[23]

Bibliografía

Abbagnano, Nicola, *Diccionario de filosofía*, México, fce, 2000.

Afana, Désiré, África: la jungla de los vampiros. ¿De quién se burla el *nepad?*, Kinshasa, Centro Théophile Verbist, 2004, pp. 15-20.

Bayart, J.F., A. Mbembe y C. Toulabour, *Le politique par le bas en Afrique. Contributions à une problématique de la démocratie*, París, Karthaala, 1992.

Boulaga, Eboussi, *La démocratie de transit au Cameroun*, París, L'Harmattan, 1997.

Cataño Balseiro, Carmen Lucía, "Conciencia histórica", en *Historia y sociedad*, núm. 21, Colombia, julio-diciembre de 2011, p. 221. En http://es.scribd.com/doc/175459309/Conciencia-historica.

Cerutti Guldberg, Horacio, *Filosofar desde nuestra América*, México, Miguel Ángel Porrúa, 2000.

_____, *Filosofía de la liberación latinoamericana*, México, fce, 1992 (Col. Tierra Firme).

_____, "Para el análisis de la filosofía afroamericana: una perspectiva", en J. Jesús María Serna Moreno y Viviana Díaz [coords.], *Estudios sobre filosofía y cultura afroamericanas*, México, cialc-unam, 2012, p. 17.

Ela, Jean Marc, *Afrique. L'irruption des pauvres. Société contre ingérence, pouvoir et argent*, París, L'Harmattan, 1994.

Fisichella, R., "La conciencia histórica". En http://www.mercaba.org/DicTF/TF_historia_1.htm (fecha de consulta: el 25 de noviembre, 2013).

Heinz, Dieterich, *Identidad nacional y globalización. La tercera vía*, México, Albatros, 2001.

Magallón Anaya, Mario, *Dialéctica de la filosofía latinoamericana. Una filosofía de la historia*, México, CCyDEL-UNAM, 1992.

_____, "La pobreza se vende muy bien". Entrevista concedida a la radio de la Universidad Autónoma de Yucatán el 6 de abril de 2006. En http://www.uady.mx/sitios/prensa/boletines/abr-06/06-abr-06.html (fecha de consulta: 10 de noviembre, 2013).

Piñón, Francisco, *Gramsci: prolegómenos, filosofía y política*, México, Plaza y Valdés, p. 252.

Serna Moreno, J. Jesús María, *Herencias etnoculturales en Puerto Rico y Nueva York*, México, Eón/CIALC-UNAM, 2011, p. 77.

Werner, Klaus, "El libro negro de las marcas. El capitalismo genocida". En http://www.taringa.net/posts/info/8934140/Capitalismo-genocida-6-000-000-de-muertos-en-la-rdc.html (fecha de consulta: 10 de noviembre, 2013).

[1] Horacio Cerutti, *Filosofar desde nuestra América*, México, Miguel Ángel Porrúa, 2000, p. 63.

[2] *Ibid.*, pp. 50 y 51.

[3] *Ibid.*, p. 51.

[4] Horacio Cerutti, *Filosofía de la liberación latinoamericana*, México, FCE, 1992 (Col. Tierra Firme), pp. 60 y 61.

[5] Francisco Piñón, *Gramsci: prolegómenos, filosofía y política*, México, Plaza y Valdés, p. 252.

[6] Horacio Cerutti, "Para el análisis de la filosofía afroamericana: una perspectiva", en J. Jesús María Serna Moreno y Viviana Díaz [coords.], *Estudios sobre filosofía y cultura afroamericanas*, México, CIALC-UNAM, 2012, p. 17.

[7] Mario Magallón Anaya, *Dialéctica de la filosofía latinoamericana. Una filosofía de la historia*, México, CCYDEL-UNAM, 1992, p. 9.

[8] Désiré Afana, África: la jungla de los vampiros. ¿De quién se burla el *NEPAD?*, Kinshasa, Centro Théophile Verbist, 2004, pp. 15-20.

[9] Desiré Afana, "La pobreza se vende muy bien". Entrevista concedida a la radio de la Universidad Autónoma de Yucatán el 6 de abril de 2006. En http://www.uady.mx/sitios/prensa/boletines/abr-06/06-abr-06.html (fecha de consulta: 10 de noviembre, 2013).

[10] Boulaga Eboussi, *La démocratie de transit au Cameroun*, París, L'Harmattan, 1997, p. 456.

[11] Las cifras no son exactas, pero se estima entre 6 y 10 millones de muertos desde la segunda guerra llamada Guerra del Coltán en 1998. Esta guerra fue apoyada por los Estados Unidos y las empresas transnacionales fabricantes de celulares, escondidos detrás de los Estados satelitales de Ruanda y Uganda. Véase Klaus Werner, "El libro negro de las marcas. El capitalismo genocida". En http://www.taringa.net/posts/info/8934140/Capitalismo-genocida-6-000-000-de-muertos-en-la-RDC.html (fecha de consulta: 10 de noviembre, 2013).

[12] Sigo las explicaciones de R. Fisichella sobre "La conciencia histórica". En http://www.mercaba.org/Dictf/tf_historia_1.htm (fecha de consulta: 25 de noviembre, 2013).

[13] Nicola Abbagnano, *Diccionario de filosofía*, México, FCE, 2000, P. 194.

[14] Carmen Lucía Cataño Balseiro, "Conciencia histórica", en *Historia y Sociedad*, núm. 21, Colombia, julio-diciembre de 2011, p. 221. En http://es.scribd.com/doc/175459309/Conciencia-historica.

[15] *Ibid*.

[16] Heinz Dieterich, *Identidad nacional y globalización. La tercera vía*, México, Albatros, 2001, p. 164.

[17] Goran Therborn, *La ideología del poder y el poder de la ideología*, Madrid, Siglo XXI, 1998, PP. 13 Y 14.

[18] *Ibid*., p. 21.

[19] J.-F. Bayart, A. Mbembe y C. Toulabour, *Le politique par le bas en Afrique. Contributions à une problématique de la démocratie*, París, Karthaala, 1992, p. 198. A. Mbembe afirma lo siguiente: "La conciencia tribal, indiferenciada y al estado bruto constituye aquí el principal obstáculo a la evolución de la inteligencia política".

[20] Dieterich, *op. cit*., p. 129.

[21] Jean Marc Ela, *Afrique. L'irruption des pauvres. Société contre ingérence, pouvoir et argent*, París, L'Harmattan, 1994, pp. 7 y 8.

[22] J. Jesús María Serna Moreno, *Herencias etnoculturales en Puerto Rico y Nueva York*, México, Eón/CIALC-UNAM, 2011, P. 77.

[23] H. Dieterich, *op. cit.*, p. 165.

II

La plenitud vital, la casa de culto y el seminario

Eduardo Luis Espinosa

Introducción: el seminario de 1992

En 1992 varios académicos nos reunimos en la Universidad de La Habana para sesionar en el seminario "Mito, magia y religión". Lo hicimos bajo la conducción de Miguel Ángel Gutiérrez Ávila, quien había ganado el Premio Aguirre Beltrán, en México, unos años atrás. Por esa época se albergaba la idea del desarrollo de enfoques comparados de fenómenos culturales en América Latina, en especial en el tema de la afrodescendencia.

El objetivo del seminario era contribuir a la actualización del estudio de la religión afrocubana. Esa actualización pretendía llegar a colocar esos estudios en el contexto de conocimientos desarrollados sobre la diáspora africana en el preludio de un nuevo siglo.

El seminario se celebraba en el mismo año que se cumplían los cinco siglos de la llegada de la colonización y sometimiento de América por los españoles. Era un pequeño punto en la ola de actividades de investigación que se había extendido por distintos países de Iberoamérica. Esas indagaciones parecían estar atravesadas por los motivos de la identidad cultural, por la controvertida modernidad de nuestros pueblos, y por el malestar hacia la pervivencia del colonialismo en las estructuras de poder y las construcciones simbólicas.

El malestar dicho era eso, sencilla intranquilidad. Un acendrado espíritu crítico en esta temática apareció años después, y aún muestra asuntos por aclarar que se esbozaron en el seminario. La dinámica de los cultos que se tejen en la religión afrocubana, sobre todo el dialogismo entre religiones de

ascendencia africana, un dialogismo que yo preferí contemplar como una construcción de pliegues (al estilo Deleuze). La capacidad de resistencia, extendida por la sociedad, dígase, la capacidad liberadora e integrativa de la religión de los antepasados africanos, para la extensa población del país aunque no se trate siempre de creyentes. Las densas interpretaciones de la relación de la religión con la sociedad.

Las estructuras de poder y las construcciones simbólicas de un lento arrastre colonialista perviven aún hoy. Tal como ayer, poco se les discute lo que tienen de poder y de símbolo en su raíz central. La consecuencia de esa omisión temática está asociada con iniciativas impensadas, innombradas, pospuestas o disminuidas. La educación en letra y actividad no ha acogido de modo sistemático iniciativas de educación comunitaria que difundan la africanía cultural, base de la religión dicha. El racismo pervive en el paso de la zona del silencio a la discusión controlada por el oficialismo y los aparatos de inteligencia del Estado cubano. La cultura oficial sostiene la folklorización de la africanía y la imagen de primitivismo, sin promover alternativas a la difusión de una imagen denigrante de África, sin desarrollar la amplia propagación del conocimiento de la historia y cultura de los pueblos del continente africano, así como de la africanía propia de América y del país. Esas alternativas y conocimientos se desarrollan como una especie de artes de invernadero, en el seno de la alta cultura, lejos de las iniciativas masivas del sistema educacional.[1]

En el seminario se sostenía que para llevar los estudios de la religión afrocubana al contexto de su época, era necesario indagar en ese tipo de creencia, otorgándole el carácter religioso, sagrado, que se le había escamoteado por una mentalidad colonialista (del signo ideológico que fuese). Para darle ese sesgo religioso a lo que a lo sumo se le veía por muchos investigadores como prácticas sincréticas africanas, era necesario empezar por el estudio de la teoría de la religión. Partimos del análisis crítico de *La rama dorada* y *Las formas elementales de la vida religiosa*, y recorrimos el examen de diversas teorías de la religión, hasta que llegamos a las últimas sesiones en las que se esbozó el estudio del libro *Cultura popular y religión en el Anáhuac*, junto con materiales de investigación de la religión en América Latina. Esas últimas reuniones marcaron el plan futuro del seminario, una segunda etapa específica para el examen de la religión en una América Latina indígena, afrodescendiente y popular, una etapa de reflexión que ya nunca se dio.

Como igualmente quedó inactiva la posibilidad de un análisis comparativo, el cual pudiese revelar utilidades para los puentes de la diáspora y para dar luz sobre aspectos que hasta el momento la investigación no ha esclarecido sobre la naturaleza sociocultural de la religión afrocubana.

Uno de los intereses que había en el objetivo del seminario, dar una visión positiva y desprejuiciada de la religión afrocubana, coincidía con lo que hicieron otros investigadores en aquel momento, no tan lejano en el tiempo ni en la naturaleza de los fenómenos. Ha habido un halo de criminalización del negro y de desprecio hacia la africanía cultural. En las sesiones de discusión se indagó de algún modo en fuentes que contemplaban a la religión como un fenómeno cualquiera en la sociedad, con funciones edificantes en la vida de la gente, como parte de nuestras realidades y trayectorias. Se evitó interpelar a las tradiciones nacionales y mundiales que habían confluido en la devaluación de lo que al momento se le llamaba "cultos sincréticos", una devaluación que si bien ha desaparecido del lenguaje con que se publicitan las instituciones formales, es algo presente en el interior de esas mismas instituciones y en las prácticas cotidianas del cubano de a pie, sobre todo de ese que vive fuera de los cinturones y zonas turísticas. Años después, en el preludio e inicio del siglo xxi, varios despegaron a trabajar este asunto. Es incompleto investigar la dignidad de la religión diaspórica y no tocar el punto de las políticas culturales y apreciaciones intelectuales que la denigran.

Dos núcleos teóricos movieron la creación del seminario: el binomio de lo sagrado y lo profano, proveniente en lo fundamental de la obra de Mircea Eliade, más la línea que conecta la fenomenología de Berger y el carácter colectivo de lo sagrado en Durkheim. La elaboración de descripciones y análisis por parte de los académicos del seminario partió en lo fundamental de esos motivos teóricos. El otro gran impulso fue de la metodología de trabajo de campo. El seminario la tomó como esencial. Fuera de todos los círculos importantes de la academia cubana de la época, éramos un grupo pequeño de personas con reales intereses de investigación, un grupo que se hizo cercano al periférico museo del municipio de Regla, y de casas templo de la religión afrocubana.

Del flujo de pensamiento bergeriano proviene el concepto de plenitud vital, como un punto alrededor del cual gira la noción de lo sagrado en la religión afrocubana. Esa idea de lo sagrado era una noción impensable para

la mentalidad del momento que, representada por funcionarios, oficiales de inteligencia y catedráticos, tomaba al seminario como algo que en parte era ridículo y en parte subversivo. A los cultos afrocubanos se les ha visto por el pensamiento oficial sólo como herencias africanas, cosas que han perpetuado los negros para desahogar las debilidades que la gente tiene en la vida, dígase, debilidades de salud, de amor, de dinero y de cuanta cosa útil pueda haber en el mundo. En sentido lato, la mentalidad oficial ha estimado que con esas prácticas de origen africano, lo que quiere la gente es resolver un problema. En la actualidad, el intelectual o el funcionario promedio ya no lo explica así, aunque así lo siente y lo vive. Esa mínima contención con la que hoy tiene que conducirse cualquiera que exprese el pensamiento oficial se debe al esfuerzo intelectual de aquellos cuatro gatos de aquel seminario, reunidos con un extranjero en uno de los sótanos de la Universidad de La Habana.

Lo sagrado y la plenitud vital

Una tarea básica para el seminario fue explicar sobre bases analíticas el carácter transcultural de la religión afrocubana, en la que predomina un concepto africano de lo sagrado.

La religión afrocubana constituye el conjunto de cultos de origen africano que se formaron a lo largo de la tradición cubana, y en el contexto de las interacciones locales y regionales en ese país. Esos cultos sincréticos y *bricolage* han integrado al catolicismo y al espiritismo de Allan Kardec; y al mismo tiempo se han mezclado entre sí. Esa religión aparece en distintas variantes por la isla. Yo me he de referir a una de esas variantes, la que llamo *Ocha-Conga*, por el predominio de la *Regla de Ocha* y la *Regla Conga* en la constitución de la creencia y la organización litúrgica. Tal variante es característica de la región occidental, aunque se le puede encontrar por zonas del centro. Al mismo tiempo se le reporta bastante difundida por el orbe actual. Constituye una variante muy distinta, por ejemplo, con relación al espiritismo congo (cruzado al estilo del *Palo Mayombe*) de la región suroriental.

La religión afrocubana descansa en un orden del mundo que se representa al hombre en la compañía de los espíritus. Éstos son seres de muy diverso tipo y vienen de los panteones que modelan a los llamados

cultos. A esos seres se les concibe en un agrupamiento de energías animistas, que por su construcción histórica es bricolage y sincrético. Para decirlo con la tesis de Bastide, los esclavos y sus descendientes legaron el "esfuerzo mnemónico" para completar el amplio y variado conjunto de fuerzas espirituales que actúa sobre la vida de la persona. Ellos aportaron la composición del tipo de "esquema"[2] de búsqueda de protección por parte del individuo entre ese variado conjunto de seres. Legaron la constitución del modelo simbólico que empuja la acción del creyente a la solicitación de la ayuda de los espíritus para lidiar con las circunstancias de la impureza y el peligro, dos factores que fueron rehechos en su sentido cósmico. Ese trabajo de los precursores de la religión afrocubana se expresa en el decir de los informantes como el legado de "los abuelos africanos", de "los mayores entre los mayores", de "los fundadores de las casas y ramas de culto". Fue una rehabilitación de cosmovisiones sagradas del África precolonial de donde provenían los esclavos, una rehabilitación que se pudo practicar guiada por eso que Abímbolá llama "el principio de expansión o elasticidad", en virtud del cual fue posible "incorporar" al catolicismo y a otras creencias religiosas.[3]

Hay una noción de la existencia que motiva la conducta del creyente. Se trata de lo que llamo plenitud vital.[4] Con esa noción, fijo bajo un solo concepto el contenido de las narraciones con que comúnmente los creyentes señalan lo que ellos creen más importante en la realidad del hombre. Compendio el resultado de las observaciones acerca del tipo de existencia que lleva el creyente, ajustada a un conjunto de representaciones del vivir, el cual se asocia con las fuerzas sagradas. El término *plenitud vital* engloba salud integral, tranquilidad sicológica y desenvolvimiento social, que representan —según la perspectiva religiosa— las tres grandes aspiraciones del hombre, frente a las cuales otra cosa es de poca monta. Como sucede en los mitos, el hombre se convierte en creyente cuando comprende que esos dones no están a la mano. Es preciso luchar por ellos con el auxilio de las fuerzas superiores, como del mismo modo lo hicieron los antepasados míticos y los antepasados históricos, seres míticos y muertos. En general ánimas, espíritus. En el lenguaje de la Santería se dice que se lucha por esos dones con el amparo de *orishas* y muertos. Pero, por extensión, como en Regla Conga, espiritismo cruzao y catolicismo afrocubano, se puede aludir también a fuerzas espirituales y santos.

Se trata de una religión animista. Lo sagrado es esa lucha por la plenitud vital fundada por los antepasados míticos, que acompañan con su presencia animada, espiritual, la existencia del hombre.[5] Es la verdadera inserción del hombre en la sociedad y la auténtica realidad de la convivencia social. Constituye una lucha que sólo llegan a vislumbrar en su sentido original, mítico, los hombres que son capaces de representarse el poder de esos seres y que apelan a sus fuerzas día tras día. No lo es el cliente sino el creyente, quien se representa las fuerzas espirituales y su acción cuando traza el cuadro mental de la presencia de éstas, mientras enfrenta la muerte, la enfermedad, el accidente, las pendencias entre allegados, la inseguridad económica, el bajo estatus social, la crisis emocional, todos ellos, imperativos que trastornan los dones de su existencia. El contacto con los seres espirituales le llena de energía para afrontar esos disturbios, contacto modelado para todos los tiempos por los seres míticos, contacto sagrado que fue reproducido por los ancestros históricos. Así, lo sagrado se ubica no en la plenitud vital ni en los seres espirituales, sino en la lucha por esos dones en la compañía ritual de esos seres. Cualquier hombre de hecho está acompañado de esas ánimas, pero sólo el creyente lo está con plena conciencia, a través de una relación ritual.

En el sistema de símbolos religiosos afrocubanos, los dones de la plenitud vital son inestables y efímeros. El creyente, a diferencia del cliente, entiende que los seres espirituales en todo momento son agentes que pueden atraer situaciones propicias, pero que suelen tener una faceta terrible para alterar la plenitud vital, fluctuación que sólo es controlable con la continua práctica de la creencia. El hombre debe luchar repetidamente por restablecer esos dones en medio de las distintas contingencias que alteran su ciclo de vida y su ser social. Estas perturbaciones colocan a la persona ante un conjunto de interrogantes sobre la oscilación entre el bien y el mal, el sufrimiento, la finitud de la existencia y la limitación de las capacidades del individuo. Superar orientadoramente esas preguntas y los trastornos que derivan de ellas es cosa de los hombres que se entregan al cultivo de la fe religiosa, de creyentes. Para quienes la vida ritual es un ciclo que recorre toda su existencia, un ciclo de liturgias que mantiene la potencialidad humana para la lucha por la plenitud vital. Esta vida ritual empieza con sus primeros pasos de conversión, pasa a la consagración, alcanza la iniciación en los altos misterios de la relación con las ánimas y concluye con la muerte.

La vida de un creyente es un proceso ritual incesante. Se extiende por el amplio universo de las prácticas que lo unen a la sociedad. Amanecer en la casa de un creyente y pasarse en ella todo el día es observar un proceso de vida cotidiana en el que se pone en las cosas diarias la apelación a los poderes sagrados. Quizá un largo tiempo separe a este hombre de las ceremonias al lado de hermanos de fe o de celebraciones multitudinarias; pero en la intimidad de su hogar se le ve afanado en la organización de homenajes a las deidades, desde la fiesta y el sacrificio hasta la sencilla ofrenda de flores, tabaco, coco, aguardiente, dulces y otros. Cuando el lunes principia la semana afrocubana, el fiel de la santería convoca a la primera deidad animista de este culto, Elegguá, para proporcionarle de comer, beber y fumar. Baños lustrales, limpiezas purificadoras, enjuague de perfumes y esencias, y elección de ropas adecuadas prepararán la presentación de su persona ante el mundo social. Con *eleke* al cuello, *iddé* en la muñeca y *resguardo* fortificado en el bolsillo, empezarán sus pasos. En el transcurso del día algún recuerdo puede traerle a la boca el nombre de un antepasado de quien dirá algo respetuoso. Obedecerá tabúes e indicaciones procedentes de las revelaciones de los seres superiores durante su andar de sol a sol, y cuando ponga la cabeza en el sueño que le deja el final de la jornada, las imágenes de ese momento de reposo le transparentarán mensajes venidos de ánimas que se conectan con su experiencia.

En la continuidad de la vida religiosa el creyente afrocubano debe desarrollar facultades para comunicarse con los seres superiores. Estas facultades lo guían hacia la puesta en contacto con otro estado. Tendrán un carácter extra-empírico y extra-sensorial. Ello requiere de un entrenamiento litúrgico, orientado por el consenso colectivo y por los sacerdotes que actúan como *padrinos* religiosos, como introductores del fiel en la relación con los seres espirituales, en calidad de seres tutelares, que tomarán al creyente bajo su paternal o maternal tutela, o como su protegido, con todo el respeto que ello implica a sus terribles poderes. En este proceso se produce un traumatismo que compulsa a experimentar la inmediación ritual con espíritus. Se traduce en aberturas físicas en forma de golpes, sacudidas, marcas, heridas rituales, sahumerios, aspersiones, limpiezas. Tales aberturas amoldarán los sentidos y la percepción del entorno a la concepción de que se vive en un mundo rodeado de ánimas, de que la vida misma es una presencia espiritual.

Nunca había caído en cuenta de qué era lo que daba sentido de realidad a la presencia cósmica de los espíritus en la vida de los creyentes, incluso en mi propia vida. Tenía un conocimiento que entre lo libresco y lo vivencial no se había movido de las primeras palabras que Lydia Cabrera señala en el capítulo II de *El monte*: "'Donde menos se piensa, hay un espíritu'. 'No los veremos, pero nos estamos codeando con los muertos y con los santos a todas horas'. Nuestros negros están convencidos de que vivimos rodeados de espíritus, y de que a su influencia se debe cuanto malo o bueno les sucede". [6]

Hasta que un día, al reflexionar sobre hechos de la vida religiosa entre creyentes afrocubanos, vine a dar con un consenso colectivo que reproducía el significado de la eficacia de la comunicación con los espíritus. Se trataba de una noche en casa de mi padrino. En su patio, me había acomodado en una hamaca para conversar con varios creyentes y clientes que habían llegado de visita. Miraba a lo alto del firmamento lleno de estrellas. Una pequeña hoguera nos reunía a todos, y salvo una vela, era la única luz que permanecía encendida.

Allí cada uno de los presentes platicaba sus experiencias sobre los espíritus. Un ejercicio de la narrativa llevaba a aquellos hombres a mostrar las crecidas transformaciones corporales para enfrentar a espíritus malignos. La palabra que en esos casos no iba sola, se acompañaba de las muestras gestuales de las contiendas dramatizadas con esos seres. Mi padrino y un experimentado *palero* nos contaban de las experiencias que tienen el *tata nganga*, el *mayordomo* y el iniciado que pide *nganga* cuando se internan a la ceremonia en el cementerio. De ahí se pasó a la lucha de fuerzas que el *nganglero* debe seguir con su *prenda* para dominar al muerto que habita en ella. No faltó quien contara, con una expresión entre el arrobo y el pavor, de espíritus que se aficionaban a una persona para causarle todo tipo de daños y problemas. Se habló de un famoso *caballo de santo* que antaño había hecho fama en la zona por la intrepidez y la fuerza física que se apoderaba de él cuando lo montaba Oggún Onilé. Uno de los presentes relató las revelaciones que le había hecho aquel mensajero de los dioses, en las que recalcaba la veracidad de sus palabras de pronóstico para un futuro, que ya entre los años transcurridos se le hacía pasado vivido. Tornó la plática hacia la anécdota de las transfiguraciones de las personas en trance y del efecto que esas posesiones creaban entre los participantes que se inmiscuían en el

culto. De aquellos muertos que se posesionaban del cuerpo de los médium, se elogiaban a los espíritus de los antepasados africanos. Se decía de un médium que en la comarca pasaba el espíritu de un tal Cabanda, africano, quien había sido príncipe y brujo en su tierra, que cuando venía a disertar entre los vivos se pasaba de seis a siete horas hablando, al punto de dejar exhausto al médium, medio adoloridos a muchos participantes en la sesión espiritual a quienes por sus faltas e incredulidad reprendía con un bastón de mando, e impresionados a todos por las limpiezas y revelaciones que hacía. Alguien exclamó que la limpieza que un muerto posesionado le había dado con humo de tabaco y aguardiente para aliviarlo de una enfermedad, le había producido un desmayo que lo dejó en el suelo sin fuerzas. Pero a la vez, exclamaba lo milagrosa que había sido la curación. Días después fue al hospital y le encontraron una mejoría increíble. "Y ya ustedes ven, parecía que no iba a hacer el cuento, y mírenme aquí".

La percepción de la fuerza espiritual y el influjo del consenso colectivo hacen que el creyente sienta ese poder sagrado por los instantes del rito; pero, sobre todo, que le siga acompañando esa herida simbólica que le ha abierto el cuerpo y el lugar en el cosmos, para sentir de continuo el influjo de las ánimas. Experiencia y consenso, ligadas, colocan a la persona en el orden sagrado de la existencia. Evocó, entonces, la palabra de un anciano que junto a la lumbre, con vigor, apoyado firmemente en su bastón, contaba:

> Yo nunca creí en esas cosas de espíritus [...]. Siempre me burlaba de los médium, decía que estaban locos. Hasta que un muerto que pasaba un amigo de la casa, me agarró por los hombros que casi me mata y, para que no me burlara de él, peleó a brazo partido con un ser que me traía bastante mal de salud. Dijo quién de mi propia familia me lo había enviado. Para eliminar la influencia de aquel ser oscuro se hizo un trabajo muy duro con candela.
>
> Después, me limpiaron con hojas muy tiernas que se marchitaron al momento y con unos huevos de los que salieron gusanos [...] Todas mis ropas las había roto aquel espíritu hasta dejarme en cueros. Me hablaba de las cosas que por entonces hacía, de mis hábitos, de mis faltas, de los problemas entre la gente de mi familia y de mi enfermedad. Y yo lloré como un niño. [Incontables veces] me hizo recitar oraciones y palabras en lucumí. Hasta que me tiró [arrojó] al suelo y allí le dio la batalla final al muerto [oscuro]. Aquel hombre [el médium], un negro chiquito, delgadito y viejo, me levantó del suelo donde había puesto [colocado] una firma y me lanzó por los aires. Aquel cuarto quedó hecho un desbarajuste de cosas que se partieron cuando caí del otro lado. Los presentes se lanzaron contra la pared. Él soltó un grito que aún hoy se me erizan los pelos [...]. La candela subió, que por poco lo quema todo. Pero lo único que cogió candela fueron las hierbas del despojo. Volvió a ponerme cascarilla en la cara, y [las personas que lo auxiliaban] me lavaron con agua bendita y flores blancas [...]. En los días que siguieron, hice al

pie de la letra todo lo que el buen espíritu me dijo y ya me fue tan bien que en mi vida todo empezó a ser distinto.

Casa, rizoma y plenitud vital

La casa de culto es el centro de esa formación de la experiencia religiosa del creyente y del consenso colectivo al que se integra. En su sentido amplio, es la casa de cualquier creyente. Es donde mora con parientes, familiares y otros habitantes del inmueble. En ella, por lo general, el creyente tiene sus fetiches religiosos. A éstos cotidianamente les ofrenda, invoca y consulta por los medios de adivinación. De ahí la significación de la casa para la puesta en práctica de los rituales más elementales y la ritualización, siendo también un punto importante para su régimen sagrado de vida.

En un sentido restringido, que es como la trato, es la casa de un sacerdote, en tanto un creyente más, con la diferencia que es donde se oficia, con o sin el concurso de otros sacerdotes, para una comunidad de otros creyentes y para clientes. Se oficia para personas que, por lo general, no habitan la casa y no son parientes. Los parientes del sacerdote, si participan de la vida religiosa afrocubana de la casa, deben pasar por la cadena de ritos de conversión, iniciación y postiniciación bajo la orientación de sacerdotes de otras casas que no sean parientes suyos. Se incluyen como relacionados con la actividad socio-religiosa de la casa a un conjunto de allegados, quienes no tienen vínculos con las prácticas religiosas, así como se acercan por fuera de los bordes del grupo distintas clases de aliados y simpatizantes. Todos los no creyentes son designados como categorías de extraños al culto, pero próximos a la socialidad y el consenso colectivo. Una de esas categorías se manifiesta con el uso bastante generalizado del término *aleyo* en santería. Hay otras voces equivalentes, que también implican un estímulo a la aproximación social del ajeno. Pero a la vez suelen emplearse calificativos y frases indicativas del grado de iniciación o de desarrollo de la creencia para deslindar a esos extraños de los hombres de fe. Es común que de esos extraños a los cultos, los moradores de la casa sean, mínimamente, clientes.

Los antepasados son figuras determinantes en la creencia, y la casa es la unidad básica de los cultos. Pero no se llega a ser creyente por ascendencia de parentesco, sino por conversión. No se concibe que todos los antepasados

que se relacionan espiritualmente con un hombre sean sus parientes, ni que todos sus ancestros de parentesco entren a esa relación espiritual. Por ello, la casa parece ser una unidad un tanto similar a la unidad básica de identidad, pero no igual.

Los creyentes de hoy prosiguen en el flujo del trabajo simbólico de "una sociedad afroamericana, que se va a afanar por buscar en otra parte nuevas imágenes para tapar los agujeros abiertos" por las pérdidas de la diáspora.[7] Ellos siguen procesando la idea de que a su alrededor hay un coro de espíritus, hacia donde se busca protección. Con sentido creativo, continúan imbricando a ese acompañamiento de ánimas a los seres venidos de todos los panteones, incluidos los del espiritismo de Kardec y del catolicismo.

Sin embargo si nos salimos del "esfuerzo mnemónico" y nos trasladamos al esquema mismo de la cosmovisión, encontraríamos que ésta, por lo menos por el ángulo que la tomamos (el de la lucha para la protección contra la impureza y el peligro en compañía de los espíritus) lleva inscrita en su seno el trabajo *bricolage* y la operación de síntesis del sincretismo. Nuestro objetivo es explicar la radicación de esas dos operaciones simbólicas en el interior de la cosmovisión. Suponemos que ésta tiene, en su interior de orden sagrado del mundo, la semilla de una sed, de un impulso, de completamiento y suma de ánimas actuantes en la vida de la persona.

La energía del esquema sagrado de la protección espiritual no está en la retención cultural, sino en su expansión e hibridez, en su inscripción con una vitalidad ordenadora y comunicativa en la vida de mucha gente creyente. Tiene la misma vivacidad de sentido que otras modalidades culturales (por ejemplo, el ritmo) que se han reconstruido en el "Atlántico negro"[8] y que se han expandido por el mundo. Se trata de la vivacidad venida de esa extensión del rizoma de lo híbrido por la cultura y la sociedad. Esa eficacia simbólica comparece en el proceso mismo de interpretación de las compañías espirituales: en sus desórdenes y fracturas al apareárseles de modo sincrético; en sus carencias de detalles, que tratan de llenarse en el esquema sagrado, donde es imposible encontrar jerarquías absolutas; en sus trasiegos y traslapes de seres divinos, que se confunden unos con otros, pero a la vez se les distingue. Eso es lo que instala a esa construcción de la protección sagrada en la vida de la gente creyente que aquí comparece junto a mí. Para ellos ese rizoma del simbolismo híbrido, lo es de sus experiencias religiosas, en las que la única coherencia de vida es la

de comunicarse con una variedad extensa de espíritus para hacer la hora presente. Apreciamos que entre esos seres animistas y el hombre se teje un pliegue que hace que no haya una separación absoluta, sino un flujo continuo que aparea lo divino y lo humano, y que ensambla a las entidades animistas.

Hablo de rizoma con base en la obra de Deleuze y Guattari.[9] Ellos lo conciben como un modelo de análisis inspirado en las plantas de raíces diminutas que se expanden sin llegar a crecer hacia la profundidad del suelo, creando ramificaciones múltiples y bulbos. Esa analogía nos permite comprender la disposición de las cosas no bajo una línea de jerarquía, sino más bien en un ramificado tejido en el que una cosa cualquiera puede incidir indistintamente y de modo múltiple sobre las otras. El predicado de tal cosa puede afectar a lo que se concibe de otra sin que haya entre sí una continuidad silogística. Deja entonces de tener validez el centro y la linealidad, a los efectos de la construcción de un modelo explicativo. Por lo demás, tomamos el pliegue por la propia idea de Deleuze[10] de la interpenetración de flujos. Él entiende que en el barroco no existe una separación ideal entre el mundo de Dios y el mundo de los mortales, sino que es el mismo mundo pero *replegado* sobre sí mismo. En este caso la inflexión sustituye al centro, cualquier representación toma sentido en lo tangencial y en la movilidad de una cosa sobre la otra. Permite dar cuenta del movimiento como flujos que dejan comunicados el adentro y el afuera, sin centro o punto que aglutine.

La complementación de seres espirituales que se logra en el tejido *bricolage* y la reunión sincrética de ellos, se da en el sentido de asegurar la protección frente a las malignidades que rodean la vida y las debilidades de las personas. Tales debilidades son tendencias de deterioro de la salud física y mental, de enfermedades imprevistas y de contagios diversos para el organismo. Se trata, además, de propensiones a accidentes; del alcance de malas influencias que nos pueden llevar a sufrir lastimaduras físicas y emocionales, y del desencadenamiento de eventos que nos conducen al desequilibrio de nuestro organismo. Cuéntense las debilidades que afectan a la tranquilidad y el desenvolvimiento en sociedad, que por lo general se trastornan junto con el descuido de la salud. Háblese del deterioro que se produce en la conducta y en el comportamiento; de la intranquilidad moral y espiritual; de la desorientación en el trato con los demás; de la alteración

de la vida en los entornos más cercanos (familia, parientes, vecinos, amigos, camaradas); de la dificultad para conseguir bienes y prestigios en el ámbito colectivo. Cuantas fragilidades mencionemos se complican con los "vicios y malas costumbres", las negligencias de higiene física y mental, las inadvertencias en relación con el ambiente físico y moral, y la "falta de preocupación por uno mismo". Pero lo que más agrava las debilidades humanas es eso que los creyentes llaman la brujería, expresión mencionada con escrúpulo, pero con aceptación; con aprensión, más con fruición; con evitación, al tiempo que con conciencia de lo inexorable.[11]

Las debilidades de los hombres en asuntos de salud, tranquilidad y desenvolvimiento provienen en lo fundamental del descuido de la continuada atención ritual a los protectores espirituales. Eso es lo que estimula a los factores que la agravan. Tanto los malos apegos de los hombres como la brujería, en calidad de malignidades que rodean la vida, debilitan la potencia de las deidades que actúan como guardianes; pero al mismo tiempo estimulan la actividad adversa de seres espirituales.

Las entidades deíficas de los cultos afrocubanos no son sólo benéficas y prósperas para con los hombres; también "pueden ser muy malditas y hacer de la vida una desdicha". En tanto seres que mueven el cosmos sagrado del creyente, suelen tener un lado seductor y otro terrible. Los estudios al respecto de la religión afrocubana no han sistematizado el asunto. Pero por los datos que he recogido, parece ser que los entes divinos se disgustan con las personas por distintos motivos: por olvido de la gente; por un trato con indiferencia o desconocimiento hacia su influencia; por acciones, en general, que contrarían a un poder divino (sobre todo de acciones contra sus hijos o las cosas que les pertenecen como atributos); pero sobre todo por desobediencia a las indicaciones rituales que, como seres influyentes en las vidas de los hombres, ellos indican en calidad de advertencias, prohibiciones, tabús, consejos y cuidados.

Bibliografía

Abímbolá, Kólá, *Yorùbá Culture. A Philosophical Account*, Reino Unido, Irókò Academic Publishers, 2006.

Bastide, Roger, "Memoria colectiva y sociología del '*bricolage*'", en Gilberto Giménez [ed.], *La teoría y el análisis de la cultura*, Guadalajara,

SEP/Universidad de Guadalajara/COMECSO, 1987, pp. 503-532.
Cabrera, Lydia, *El Monte*, La Habana, Arte y Literatura, 1989.
Clark, Mary A., *Santeria: Correcting the Myths and Uncovering the Realities of a Growing Religion*, Wesport, Connecticut, Londres, Praeger, 2007.
Deleuze, Gilles, *El pliegue: Leibniz y el barroco*, Barcelona, Paidós, 1989.
_____ y Félix Guattari, *El antiedipo: capitalismo y esquizofrenia*, Buenos Aires, Paidós, 1985.
Espinosa, Eduardo, "Al encuentro del orden de Ocha", en Miguel Ángel Gutiérrez Ávila [coord.], *Mito, magia y religión. Seminario*, México, Universidad Autónoma de Guerrero, 1992, pp. 56-79.
_____, "La representación de la muerte en la Regla de Ocha y la Regla Conga: identidad y transculturación", en Oweena Fogarty [coord.], *Espirales fugaces*, México, UAM-A, 2006, pp. 21-53.
_____, "En compañía de los espíritus", en *Alteridades*, año 6, núm. 12, México, UAM-I, junio-diciembre, 2006, pp. 77-97.
_____, *Identidad cultural, dominación y rebelión. Estudio de la casa afrocubana de culto*, 2002 (Tesis de Doctorado, México, UAM-I).
Gilroy, Paul, *The Black Atlantic. Modernity and Double Consciousness*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1999.
Morales, Esteban, *Race in Cuba. Essays on the Revolution and Racial Inequality*, Nueva York, Monthly Review Press, 2013.

[1] Sobre este asunto nos ilustra muy bien Esteban Morales, *Race in Cuba. Essays on the Revolution and Racial Inequality*, Nueva York, Monthly Review Press, 2013.

[2] Explico el asunto con la idea de Roger Bastide, "Memoria colectiva y sociología del 'bricolage'", en Gilberto Giménez [ed.], *La teoría y el análisis de la cultura*, Guadalajara, SEP/Universidad de Guadalajara/Comecso, 1987, p. 521.

[3] "[The principle of expansion or elasticity] allows new beliefs, new thought systems, and new deities to be brought into the fold of Yorùbá culture". Kólá Abímbolá, *Yorùbá Culture. A Philosophical Account*, Reino Unido, Irókò Academic Publishers, 2006, p. 50.

[4] Eduardo Espinosa, "Al encuentro del orden de Ocha", en Miguel A. Gutiérrez [coord.], *Mito, magia y religión*, México, Universidad Autónoma de Guerrero, p. 69.

[5] Puntos desarrollados en extenso ya fuera del seminario: Eduardo Espinosa, "En compañía de los espíritus", en *Alteridades*, año 6, núm. 10. También en Eduardo Espinosa, *Identidad cultural, dominación y rebelión. Estudio de la casa afrocubana de culto*, 2002 (Tesis de Doctorado, México, UAM-I), pp. 77-97. Súmese el siguiente título: "La representación de la muerte en la Regla de Ocha y la Regla Conga: identidad y transculturación", en Oweena Fogarty [coord.], *Espirales fugaces*, México, UAM-A, pp. 21-53.

[6] Lydia Cabrera, *El monte*, La Habana, Arte y Literatura, 1989, p. 31.

[7] Bastide, *op. cit.*, p. 525.

[8] "One small area in the grand consequence of this historical conjunction the stereophonic, bilingual, or bifocal cultural forms originated by, but no longer the exclusive property of, blacks dispersed within the structures of feeling, producing, communicating, and remembering that I have heuristically called the black Atlantic world". Paul Gilroy, *The Black Atlantic. Modernity and Double Consciousness*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1999, p. 3.

[9] Gilles Deleuze y Félix Guattari, *El antiedipo: capitalismo y esquizofrenia*, Buenos Aires, Paidós, 1985.

[10] Gilles Deleuze, *El pliegue: Leibniz y el barroco*, Barcelona, Paidós, 1989.

[11] El término brujería tiene acepciones denigratorias y otras que no lo son. En ese último caso está la voz que empleamos, tomada de las palabras de nuestros informantes. La literatura sitúa esa expresión de la siguiente manera: "*Accusations of witchcraft* [brujería] *are another way misunderstood and minority traditions are disparaged by the mainstream culture. Although the term has a variety of meanings, "witchcraft" generally has the connotation of use of non-material powers for personal gain or to harm others*". Mary A. Clark, *Santeria: Correcting the Myths and Uncovering the Realities of a Growing Religion*, Wesport/Connecticut/Londres, Praeger, 2007, p. 6.

El poder del mito y el mito del poder. Enseñanzas del genocidio de ruanda

Héctor Moreno Soto

El proceso de construcción de nación en Ruanda fracasó al no lograr trascender una lógica colonial que creó una estructura jerárquica basada en criterios étnicos y raciales. Esta estructura fue retomada por el grupo en el poder, que invirtió los patrones de dominación heredados en una política de Estado y en una narrativa que polarizó las supuestas diferencias hasta generar un discurso de odio que, al tornarse como irreconciliable, dio como consecuencia uno de los genocidios más brutales del siglo xx.

Dicha hipótesis sitúa la dinámica de la violencia de Ruanda como resultado de un dominio colonial que dividió a la sociedad a partir de criterios raciales y étnicos fundamentados en el mito judeocristiano que atribuye un origen camítico a los tutsis. Dicha idea dio pie a una restructuración del orden social, basada en un supuesto mito de origen, el cual fue instrumentalizado para lograr el orden social que asegurara la estabilidad para la extracción de los recursos necesarios para alimentar el nuevo orden mundial basado en el colonialismo.

Esta nueva estructuración de la sociedad colonial dividió a los grupos humanos existentes en el territorio en tres categorías de tipo racial y étnico: los tutsis, los hutus y los twa, que fueron situados dentro de una eficiente estructura colonial en la que los primeros sirvieron de intermediarios entre los amos europeos y la mano de obra (los hutus), y el tercer grupo fue marginado y alejado de la civilización.

Con el paso del tiempo y por medio de diversos dispositivos tanto narrativos como discursivos, el mito camítico de origen colonial generó un

efecto de identidad que logró que los distintos grupos articularan esta construcción identitaria como propia, lo que generó que estas diferencias étnicas y raciales se conformaran en un discurso político utilizado por la mayoría hutu para hacerse del poder, y para mantenerlo a toda costa.

El genocidio fue producto de un discurso de odio basado en una polarización de identidades diferenciadas por criterios ajenos a su conformación histórica, pero que fueron utilizadas políticamente para mantener ante todo el poder de una elite corrupta y dictatorial.

La Ruanda precolonial

El primer problema metodológico acerca de la historia de Ruanda antes de la llegada de los colonizadores es la carencia de documentos históricos, ya que lo único que se tiene de este periodo está configurado a partir de poemas y mitos.

Diversos historiadores y antropólogos indican que al momento del contacto colonial, Ruanda constituía un reino donde la población estaba dividida en clases sociales o en un sistema de castas en el que los tutsis eran el grupo dirigente, los hutus el grupo dominado, y los twa una minoría marginada. Existe un debate entre historiadores y antropólogos acerca del origen de esta división.

Algunos señalan que la división se dio en un pasado remoto, cuando diversas migraciones conformaron la sociedad precolonial en la que los TWA figuraban como los verdaderos habitantes originarios, que por su condición de cazadores recolectores fueron rápidamente desplazados por grupos bantúes, dedicados a la agricultura. Una última migración, la de los tutsis, que tiene su origen en el cuerno de África, de acuerdo a algunos autores, se hizo con el dominio debido a su cultura pastoril y guerrera.[1] Dentro de esta posición se vislumbra una diferencia étnica entre los distintos grupos que habitaron Ruanda hasta la llegada de los primeros colonizadores; sin embargo otro grupo de autores, entre los que se encuentran algunos de los últimos trabajos citados, niegan tal diferencia étnica de origen y la ubican como una construcción colonial.

Estos autores señalan que los habitantes que poblaron Ruanda eran parte de una sola comunidad diferenciada por estamentos de poder y oficios, y no por un origen común, lengua y cultura propia, lo que en sí encierra la

diferencia étnica. Varios antropólogos de origen ruandés señalan a la comunidad previa a la colonización como un grupo con un mito de origen compartido por todos (tutsis, hutus y twas), con un territorio y una lengua en común, la cual se divide en varios dialectos con un mismo origen: el kinyarwanda.

De hecho algunos estudios lingüísticos señalan que tutsi es un vocablo que significa "persona rica en ganado", y hutu significa "súbdito o vasallo", estos vocablos son parte de una distinción social. "Lo cierto es que las familias del linaje real tutsi controlaban el sistema, pero existía una descentralización en diferentes niveles que permitía la delegación de poder dentro de todos los grupos sociales. La flexibilidad del sistema permitió pactos y alianzas entre los tres grupos que habitaron el país".[2]

La cuestión del territorio y lenguas comunes se unen a un mismo mito ancestral, el cual es compartido por todos por igual.

El mito de origen es común a todos. Rey Mwami era el dueño de todo, "tenía tres hijos: Gtwa, Gathutu y Gatutsi. Para ponerlos a prueba les entregó una lechera. Gatwa bebió la leche para saciar su sed y Ganthutu la derramó, pero Gantutsi mantuvo la suya intacta así se convirtió en el jefe de los otros dos".[3]

La diferenciación colonial y el mito camítico

Cuando los primeros exploradores europeos llegaron a la región de Ruanda se encontraron con una sociedad dividida en tres grupos, dentro de un sistema muy parecido al feudal, con vasallos y señores. El estamento de la monarquía se encontraba encabezado por los tutsis, y los menos favorecidos eran los hutus. Por otro lado encontraron algunas diferencias de tipo físico y fenotípico como la altura, la forma de la nariz, la cual asociaron al grado de inteligencia y a una concepción racista que niega la individualidad y valora al grupo como parte de un colectivo con atributos distintos a otros.

En definitiva, fueron los esquemas coloniales los que diferenciaron, a partir de diversos criterios raciales, a los tres grupos que allí se encontraron; para justificar tal diferencia utilizaron el mito camítico que situaba a los tutsis como parte de una raza superior al resto.

La ley colonial Mortehan de 1926 definió al tutsi como "nacido para mandar" y al hutu como "nacido para obedecer".[4]

Con un discurso eurocentrista basado en un darwinismo social, los primeros colonizadores encontraron en los tutsis un grupo dominante al cual utilizar como intermediario entre la raza superior europea y la raza inferior negra africana, ya que sostuvieron al mito camítico como un ordenador social del África colonial.

El mito camítico

La primera definición de la Real Academia de la Lengua afirma: "se dice de los individuos de la raza que habita ciertas zonas del nordeste de África". Camítico es también "el grupo o familia de lenguas del norte y del extremo oriental de África, entre las que destacan el egipcio, el copto, el bereber y el cusita".[5]

En el libro de *Génesis*, Cam es hijo de Noé quien, al ver a su padre desnudo en su tienda, en lugar de honrarlo se burla de él. El patriarca lo maldice; de ahí viene parte de la justificación de la esclavitud. Sin embargo a los descendientes de Cam se les atribuyen las civilizaciones de África, como la egipcia y la etíope. Para los colonizadores de África, los camitas eran los descendientes de civilizaciones más cercanas a la europea, mientras que el resto de África era visualizada como incivilizada y salvaje.

Recientes estudios lingüísticos relacionan las diferencias impuestas por los europeos a partir de una relación entre lengua y raza, donde a lo camítico se le atribuye los rasgos civilizatorios, y a los bantúes lo incivilizado.

Dentro de este esquema la división se convirtió en racial cuando los europeos, sobre todo los belgas, atribuyeron un origen camítico a los tutsis, sin reparar que esta idea a corto plazo los dotaría de los atributos necesarios para mandar, pero a largo plazo los convertiría en extranjeros, a diferencia de lo ocurrido con los hutus, a quienes se les atribuyó un carácter indígena.

La estratificación existente entre tutsis y hutus fue utilizada, y de acuerdo con varios autores, acentuada por los colonizadores Esto se dio en 1933 cuando la administración belga elaboró un censo, y equipos de burócratas belgas clasificaron la población entre hutus, tutsi y twas. Cabe mencionar que los de origen mixto fueron catalogados como hutus; al final, a cada ruandés le fue entregada una tarjeta de identificación con su pertenencia étnica.

Dentro de este régimen colonial los tutsis fueron favorecidos para ocupar cargos públicos, militares y dentro de la educación, mientras que los hutus fueron relegados de estos espacios de poder. "Entre 1945 y 1954, de cada 477 estudiantes solamente 16 eran hutus, las mujeres hutus tenían prohibido el acceso a la educación".[6]

En los últimos años del régimen colonial, diversas personalidades e instituciones criticaron duramente a los belgas debido al estatus servil y el grado de marginación de las masas hutus. Entre aquéllas se encontró la Iglesia, la cual fue aliada de los regímenes hutus en el futuro.

La primera república

Es importante señalar que a mediados del siglo XX, mientras una elite tutsi pugnó por la independencia, una elite hutu pugnaba por la emancipación del dominio tutsi. El proyecto de nación tutsi y hutu ya se encontraba fragmentado mucho antes de que la emancipación fuera una realidad.

A la muerte del rey tutsi Rudahigwa, una serie de motines azotaron al territorio de Ruanda, lo que hizo que el régimen colonial, para evitar mayor violencia, comenzara un proceso de sustitución de tutsis por hutus en todos los espacios de administración y de poder. Estas medidas tuvieron como nombre "revolución social"; sin embargo, lo que sucedió fue que sustituyeron el acceso al poder de un grupo por otro creyendo así lograr mayor estabilidad.

Un año antes de la independencia de Ruanda se conformó el primer partido nacionalista hutu —el Parmehutu con su líder Kayibanda—, que tomó la diferencia étnica como bandera de unidad. Un componente esencial de la ideología de este grupo fue la recuperación del mito camítico, pero traducido a las necesidades políticas de una nueva elite en el poder.

El mito dejó de ver a los tutsis como superiores; en vez de ello, los vio como extranjeros e invasores de un territorio que había sido hutu y que les había sido retirado por medio de la esclavitud. Cabe señalar que dentro de este nuevo mito el colonizador es visualizado como un espectador, dejando como únicos actores a las víctimas hutus y a los victimarios tutsis.

El discurso racial se trasformó en étnico cuando se les atribuyó a los tutsis un origen distinto al de los hutus. Este nuevo discurso se vio reforzado con la invasión de rebeldes tutsi que fueron exiliados por los motines. El partido

de Kayibanda delegó en los civiles hutus la defensa del país ante una invasión que buscaba el regreso de la monarquía tutsi y la esclavitud del pueblo hutu.

Las medidas tomadas por el poder hutu fueron relegar de los puestos públicos a los tutsis bajo un racionamiento de cuotas. Si los tutsis representaban sólo el 9% de la población, entonces se crearon comités de vigilancia para asegurarse de que tal cuota fuera respetada. También se les relegó de la educación y del ejército.[7]

El contexto regional

Diversos analistas explican el apoyo de Francia al régimen hutu por un juego de hegemonía regional entre Francia e Inglaterra en la década de los cincuenta, en el cual el apoyo a un régimen discriminatorio en Ruanda era necesario para asegurar un control francófono en la región de África. Sin embargo, pocos retoman los sucesos de violencia que se dieron en Burundi y cómo esta guerra civil en el país vecino afectó de modo negativo lo que sucedería en Ruanda.

En Burundi se dio un sangriento golpe de Estado protagonizado por un grupo hutu; a diferencia de lo que sucedía en Ruanda, en este país, la minoría tutsi retuvo el poder y llevó a cabo una matanza de líderes hutus que se calcula en 200 000 muertes; el acto fue tan sangriento que aún se debate sobre la posibilidad de un genocidio tutsi en contra de la mayoría hutu.

El resultado fue la huida masiva de hutus hacia Ruanda; los sobrevivientes de estas matanzas reforzaron el mito diferenciador que veía al tutsi como un enemigo irreconciliable, se crearon los estereotipos del tutsi como: "minoría", "invasor", "extranjero", "hambriento de poder", "engañoso", "deshonesto", "cucaracha".[8]

La exacerbación de cierto nacionalismo étnico hutu creció por razones económicas (los precios del café se derrumbaron) y políticas (el poder se concentró en una pequeña elite regional hutu llamada *akazu*), y se utilizó el discurso de odio como una herramienta para mantener el poder.

Discurso de odio

De los distintos recursos que tienen el potencial de afectar las subjetividades se encuentra el discurso de odio, el cual, en tanto discurso y signo, conceptualiza la realidad a partir de imágenes binarias en las que los principios de libertad, igualdad y dignidad humana quedan atrapados bajo una lógica donde un "nosotros" se coloca irremediablemente en situación antagónica frente a los "otros". Michel Rosenfeld define el "discurso de odio" como un discurso diseñado para promover el odio con base en la raza, la religión, la etnia y el lugar de origen.

El uso de estos recursos se da a través de diversas imágenes y sobre todo un vocabulario donde la ambigüedad y las frases discriminatorias legitiman cierta noción de un "nosotros", en una pretendida homogeneidad que tiende a marginar lo diverso.[9]

Dicha construcción requiere de una operación a veces muy rudimentaria que se basa en generalizar ciertos aspectos de la identidad que se quieren resaltar; en otras ocasiones se lleva a cabo a partir de una detallada construcción del sujeto donde la historia, la ideología y la memoria pueden generar un efecto pernicioso cuando la transmisión se da a través de los medios de comunicación masiva.

La formación de la identidad que se construye a partir del discurso de odio depende de diversas circunstancias históricas y sociales, y casi siempre es fomentada por quienes detentan el poder y temen perderlo. Lo promueven para generar un mínimo de control y, si es exitoso, tiene el potencial de transformar ciertas subjetividades y así mantener un grado de consenso y hasta de legitimidad.

Para ejemplificar el efecto que estos recursos ejercen sobre la memoria llevaré a cabo un análisis del discurso de odio que, de acuerdo a diversos analistas, instigaron y organizaron el genocidio en Ruanda. El material que voy a utilizar proviene de dos medios de comunicación que sirvieron como herramienta principal para quienes protagonizaron este terrible episodio.

Discurso de odio y genocidio

El genocidio en Ruanda ocurrido durante el mes de abril de 1994, fue uno de los episodios más atroces en la historia de la humanidad. Utilizando todos los medios posibles, la elite de la etnia mayoritaria hutu exterminó a una velocidad increíble a la minoría tutsi.

"Más de 8 000 cada día".
"Más de 300 cada hora".
"Más de 5 cada minuto".[10]

Algunos medios de comunicación fueron claves para que se llevaran a cabo el genocidio; tanto los artículos como los locutores de radio incitaron a la población a actuar contra los tutsis, a partir de un discurso de odio que desencadenó que buena parte de la población participara activamente en el exterminio.

Para exponer de manera gráfica el discurso de odio en Ruanda, consulté *The Rwanda File* y los archivos del *Tribunal Internacional para Ruanda*, los cuales se encuentran en línea y traducidos al inglés y francés. Estos archivos tienen un valor incalculable ya que son las transcripciones de dos de los medios de comunicación masivos que tuvieron un papel vital durante el genocidio ocurrido en Ruanda durante el mes de abril de 1994: el periódico *Kangura* y la Radio *Mille Colines*.[11]

La tarea de estos medios de comunicación durante el conflicto fue echar mano de diversos recursos tanto narrativos como discursivos para crear un sentimiento de identidad que los distintos grupos asumieron como propio. Esto logró que la mayoría hutu conformara un discurso político que utilizó para hacerse del poder y mantenerlo a toda costa.

En este sentido, el genocidio fue en parte producto de un discurso de odio basado en una polarización de identidades diferenciadas por criterios ajenos a su conformación histórica, pero que fueron utilizadas políticamente ante todo para mantener el poder de una elite corrupta y dictatorial.[12]

Un elemento a destacar tiene que ver con el uso que se hace de la memoria, al destacar sufrimientos y escenas del pasado para generar un sentido de identidad sustentado en el odio y la revancha.

Los medios y el discurso de odio: el periódico *Kangura*

Kangura, el periódico fundado en 1990 y que significa "Despierta" en *kinyarwanda*, recibió desde su fundación apoyo del gobierno, que se sirvió de él para dar a conocer algunos comunicados oficiales y reportajes afines al régimen. La línea editorial de *Kangura* fue principalmente en contra de los tutsis como grupo, y de hutus moderados.

En la historia de la política contemporánea de aquel país quedará registrado que la propaganda de tipo étnico y racial en contra de los tutsis fue una de las voces que desencadenaron el genocidio. Vale señalar que para muchos, la conciencia hutu fue modelada por artículos importantes como el de los "Diez mandamientos hutus", los cuales señalaban como traidores a quienes se casaran, hicieran amigos o negocios con tutsis. Sus artículos fueron leídos en actos públicos y manifestaciones, acrecentando la tensión y el discurso de odio.[13]

Los siguientes extractos provienen del periódico *Kangura*; fueron traducidos y resaltamos algunos pasajes en itálicas con la intención de señalar elementos del discurso de odio.

"La leyenda del regalo del poder y la leche", en *Kangura*, marzo de 1991.

En los tiempos antiguos, a los respectivos ancestros *Gatwa*, *Gahutu* y *Gatutsi* les fue dado a cada uno un recipiente con leche. *Gatwa* el ancestro de los hijos de piedra se quedó dormido y derramó su recipiente en el suelo. *Gahutu* ancestro de los hijos del labrador derramó su leche en las primeras horas de sueño. *Gatutsi* el ancestro de los hijos de los pastores fue encontrado despierto y cuidando de la leche, la cual al ser ofrecida al dios Imana, él dijo: tú gobernarás sobre los demás.

De acuerdo a los descendientes de los pastores éste es el "Testamento de Poder" dejado por los dioses. Es la nostalgia tutsi de un régimen feudal, al cual quieren regresar. Los ataques de 1990 son un ejemplo de la búsqueda del mito, fue y sigue siendo un intento por restaurar su sueño hegemónico de dominar a *la mayoría bantú*, por la *minoría camita*".

Editorial, en *Kangura*, mayo de 1992.

No son de la misma edad, no tienen los mismos gustos, tampoco van a la misma escuela y su ascenso al poder no se dio de la misma manera; sin embargo los dos tienen un innegable parecido: ellos pertenecen a una minoría racial que gobierna países con poblaciones heterogéneas, adivinen de quién estamos hablando…

Sudáfrica, una *minoría blanca 20%* gobierna sobre una *mayoría de 70% negros* y 10% hindúes. Ruanda, una *minoría tutsi 15%* gobierna sobre una *mayoría hutu*. Dejando de lado a la minoría *Niloica*, se debe disfrutar de una unidad étnica, para asegurar el bienestar social de las masas.

Editorial, en *Kangura*, mayo de 1992.

"Ruanda: ¿por qué la solidaridad de *las mayorías* causa insomnio?

Los ciudadanos de Ruanda deben abrir sus ojos, ahora es el momento de revisar nuestro pasado, para poder lidiar mejor con el presente.

Hoy, la mayoría en Ruanda es llamada a re examinar las debilidades del sistema actual, en todo caso la trasparente verdad es que *la minoría Tutsi* se está consolidando como un *verdadero peligro a la política de balance étnico de la región*.

Otro factor tiene que ver *con la población cuya sangre se halla mezclada*, especialmente desde 1959, ahí existe un peligro de identidad, ya que muchos no tienen tarjetas de identidad.

El enemigo es listo y se ha infiltrado entre nosotros, tiene *flechas envenenadas* en su arco. Él está en todos lados, en todos los sectores de la vida de la nación. Se esconde, a la espera de una situación que le dé ventaja. Es ahora cuando tenemos que pensar seriamente en el futuro.

Artículo, en *Kangura*, mayo de 1992.
Quién está detrás de los ataques.
La situación no sería tan grave, si el país se une. Insisto que *la naturaleza étnica del problema, es lo que viene destruyendo al país* desde 1990, resultando en pérdida de vidas y propiedades de la mayoría de la población. *Esta gente niloica, esa raza satánica* sienten que tienen el tiempo a su favor, en esta era de conformismo, la verdad está siendo víctima de quienes le tienen miedo al poder de las mayorías.

Tenemos que entender que si los *inkotanyi* pudieran realizar su objetivo asesino, llevarían a cabo una exterminación sistemática de hutus, subyugando a los sobrevivientes a la esclavitud.

Occidente convive abiertamente con *la minoría hamita*, ya que ellos son los beneficiarios de su apoyo y financiamiento". Bonaparte Ndekezi de la junta editorial.

La radio *Mille Collines*

La Radio Télévision Libre des Mille Collines (RTLM) fue una de las radios más exitosas de la historia. De origen privado, trasmitió del 8 de julio de 1993 hasta el 31 de julio de 1994. Fundada por hutus, nunca escondió su odio por los tutsis, a quienes consideraba traidores. No sólo trasmitió propagada de odio; también incentivó a la población a exterminar a la población tutsi, y en muchos casos, en sus trasmisiones hacía saber sobre la ubicación de tutsis para su exterminio.[14] El Tribunal Internacional para Ruanda reveló que esta radio fue cómplice e instigadora del genocidio; a sus colaboradores les dieron sentencias de 35 años a cadena perpetua.

Radio Mille Collines. Emisión realizada durante el mes de marzo de 1994
Nosotros conocemos la fortaleza de nuestras fuerzas armadas, ellos son prudentes.
Lo que podemos hacer es ayudarles con todo el corazón. Hace muy poco, algunos de nuestros escuchas confirmaron: *Nosotros debemos apoyar a nuestro ejército, y si se necesita, deberíamos tomar cualquier arma, machetes, lanzas y arcos.* Cada uno desde su hogar debería alzarse, nosotros creemos que los inkotanyi deben saber que a pesar de todo lo que hagan jamás podrán tener el poder en Ruanda. *Dejémosles saber que es imposible. Que algún día van a pagar por todo lo que han hecho.*

La gente será arrestada y lanzada a prisión por muchos años sin juicio, a los gendarmes les será autorizado arrestar a cualquier persona. Lo que está sucediendo en Burundi debe servir de lección".
Kanatano and Noel Hitimana.

Radio Mille Collines. Emisión realizada el 5 de abril de 1994. (Un día antes del comienzo del genocidio)
"Primeramente y antes que nada debemos analizar la composición de los inkotanyi, estudiarlos, seriamente analizarlos.

Sabemos que son los inyenzi, sabemos que ante todo son tusis, también hay gente de otros orígenes, pero eso no significa que sean ruandeses.

¿Bajo qué criterios podemos negociar con ellos? Ellos son los *enemigos del país*, no hay cuestión alguna, no podemos negociar con ellos.

Para mí esto es transparente como el cristal.

Entonces, si *no son ciudadanos* ruandeses, ellos *son enemigos*, de ahí que el país debe alertar a la opinión pública.

¿Cómo puedes pedirle a la gente que establezca bloqueos de carreteras con gente armada sólo con machetes, lanzas y bastones, en contra de kalashnikovs?

¡Deben estar bromeando!

Piensen, ¡mientras más gente haya organizada, más fuerte será!"

Radio Mille Collines, emisión realizada el 6 de abril de 1994. (El día en que comenzó el genocidio)
"Son las 7:35 de la mañana aquí en Kigali. Habrá *caos e infortunios*, va a haber caos e infortunios, habrá de hecho caos e infortunios. Aquellos que lo desearon, aquellos que lo desearon y lo provocaron serán imbuidos en el caos y el infortunio, Kanyarebgwe *el hutu* ha muerto, el pastor Bizimungu *el hutu* ha muerto, quienquiera que lo hiciera, hizo un pacto de sangre con aquellos quienes nos quieren exterminar.

Ellos van a sufrir de caos e infortunio, a partir de este momento, a partir de este preciso minuto, ahora.

Te estoy hablando a ti, a la gente que vive en Ruguna, aquellos que viven en Kanogo, en Mburabutoro, *miren los árboles, mírenlos de cerca, hay que cortarlos y checar que no haya inyenzis escondidos".*

Radio Mille Collines, emisión realidazada 15 abril 1994
Entrevista a un miembro de la milicia hutu *Interawame*.
Miliciano: Lo digo de nuevo, nadie debería tener miedo o vergüenza en decir que *somos hutus*, ése es el mensaje. ¿Los maté? ¡Sí!
Periodista: ¿A partir de qué seleccionas gente para ser asesinada?
Miliciano: Les hacemos preguntas.
Periodista: ¿Qué les preguntas?
Miliciano: Hum… antes que nada, les preguntamos por sus tarjetas de identidad.
Periodista: ¿Entonces, a quién matan y a quién liberan?
Miliciano: Depende. De lo que diga su tarjeta de identidad.
Periodista: ¿Por qué peleas?, ¿cuál es el objetivo de tu lucha?
Miliciano: Yo diría que es para defender a Ruanda.
Periodista: ¿Aquellos que matas no son ruandeses?
Miliciano: La verdad, no lo sé, me supera. Yo soy un soldado, sólo hago lo que me ordenan.
Periodista: ¿Entonces no sabes por qué los matas?
Miliciano: Porque son tutsis.

Conclusiones

Si el Holocausto puede ser visualizado como el fracaso de la Estado Nación en Europa, el genocidio en Ruanda puede ser visualizado como el fracaso de la construcción de un Estado plural en el África poscolonial. La construcción de la nación en Ruanda no logró trascender la lógica étnica racial con la que fue concebida durante el periodo colonial. La

diferenciación instrumental del amo europeo sirvió de modelo para la construcción de identidades; el poder del mito camítico influyó en la constitución de grupos sociales, en grupos políticos y étnicos enfrentados.

La manipulación de las identidades en la configuración de un discurso de odio en los medio de comunicación dio paso a un binarismo tutsi-camita hutu-bantú, que dio como resultado un discurso de invasor-originario, identidad diferencia que fue retomada por la nueva elite hutu para conservar un poder que se servía de cada evento (motines, invasiones, contextos regionales) para exacerbar diferencias artificiales y convertirlas en diferencias naturales que con el tiempo se convirtieron en irreconciliables, las cuales dejaron como única alternativa el exterminio del otro.

El discurso de odio generado por los medios de comunicación controlados por la elite hutu construyó una narrativa que polarizó las supuestas diferencias que, al tornarse irreconciliables, dieron como consecuencia uno de los genocidios más brutales del siglo xx.

La dinámica de la violencia en Ruanda parte de un dominio colonial que dividió a la sociedad con base en criterios raciales y étnicos que se fundamentaron en un mito judeocristiano que atribuye un origen camítico a los tutsis.

El mito camítico colonial generó, con el paso del tiempo y por medio de diversos recursos tanto narrativos como discursivos, un sentido de identidad que los distintos grupos asumieron como propio. Esto creó diferencias étnicas y raciales que se articularon en un discurso político utilizado por la mayoría hutu para hacerse del poder, y para mantenerlo a toda costa.

Los materiales traducidos y editados del periódico *Kangura* y la radio Mille Collines son un ejemplo claro de esta narrativa. La configuración del otro (el tutsi) se dio desde un uso negativo de la memoria al recordar agravios pasados. De ahí surgió una interpretación del otro a partir de sus diferencias étnicas y de origen, hutu-invasor-niloico.

En los días previos al genocidio se puede identificar una construcción del tutsi como el invasor, el extranjero, y sobre todo como el que provoca la violencia. El "nosotros" que en un inicio se configuró desde una óptica étnica (hutu) se transformó en El pueblo de Ruanda, retirándole toda pertenencia y origen al grupo contrario.

En este sentido podemos concluir que el genocidio fue, en parte, producto de un discurso de odio basado en una polarización de identidades

diferenciadas por criterios ajenos a su conformación histórica, pero utilizadas políticamente para mantener en el poder a una elite corrupta y dictatorial.

Bibliografía

Corlet, Angelo, "Foundations of a Theory of Hate Speech", *The Wayne Law Review*, núm. 48, 2002.

Dallaire, Roméo, *Shake Hands with the Devil: The Failure of Humanity in Rwanda*, Carroll & Graf, 2004.

Dayán, Jacobo y Antonio Guevara [coords.], *Genocidio*, México, Museo Memoria y Tolerancia, 2013.

Junyet Figueras, María del Carmen, "La teoría camítica en la lingüística", *Anuario de lingüística hispánica*, Universidad de Valladolid, vol. 26, 2010, p. 2.

Libro de contenidos *Museo Memoria y Tolerancia*, México, Museo Memoria y Tolerancia, 2011.

Mamdani, Mahmood, *When Victims Become Killers: Colonialism, Nativism, and the Genocide in Rwanda*, Princeton University Press, 2001.

Melvern, Linda, *Conspiracy to Murder: The Rwandan Genocide*, Verso, 2004.

_____, *Un pueblo traicionado: el papel de Occidente en el genocidio de Ruanda*, Intermpon Oxfam Editorial, 2007.

Moise, Jean, *The Rwandan Genocide: The True Motivations for Mass Killings*, Emory Universtity, 2007.

Semujanga, Josias, *Origins of the Rwandan Genocide*, Nueva York, Humanity Books, 2003.

Stavenhagen, Rodolfo, "Conflictos étnicos y Estado nacional: conclusiones de un análisis comparativo", en *Estudios Sociológicos*, vol. xix, núm. 1, México, enero-abril de 2001.

Weinstein, James, *Extreme Speech and Democracy*, Oxford University Press, 2009.

Thompson, Allan, *The Media and the Rwandan Genocide*, Ottawa, Pluto Press, 2007.

Documentos del Tribunal Internacional para Ruanda. En http://www.unictr.org/ (fecha de consulta: octubre de 2014).

Frever, Jake, "The Rwandan File, Kangura", 2010. En http://rwandafile.com (fecha de consulta: octubre de 2014).

Frever, Jake, "The Rwandan File, *RTLM*", 2010. En http://rwandafile.com (fecha de consulta: octubre de 2014).

[1] Mahmood Mamdani, *When Victims Become Killers: Colonialism, Nativism, and the Genocide in Rwanda*, Princeton University Press, 2001, p. 15.

[2] Josias Semujanga, *Origins of the Rwandan Genocide*, Nueva York, Humanity Books, 2003, p. 135.

[3] Mahmood Mamdani, *When Victims Become Killers: Colonialism, Nativism, and the Genocide in Rwanda*, Princeton University Press, 2001, p. 30.

[4] *Loc. cit.*

[5] María del Carmen, *Anuario de lingüística hispánica*, vol. 26, 2010, p. 2.

[6] Semujanga, *op. cit.*, p. 35.

[7] Mamdani, *op. cit.*, p. 25.

[8] Semujanga, *op. cit.*, p. 241.

[9] Angelo Corlet, "Foundations of a Theory of Hate Speech", *The Wayne Law Review* 48, 2002, p. 1071.

[10] Museo Memoria y Tolerancia 2011, exposición permanente.

[11] *Documentos del Tribunal Internacional para Ruanda*. En http://www.unictr.org/ (fecha de consulta: octubre de 2014); Frever, Jake, "The Rwandan File, *Kangura*", 2010. En http://rwandafile.com/ (fecha de consulta: octubre de 2014); Frever, Jake, "The Rwandan File, *RTLM*", 2010. En http://rwandafile.com/ (fecha de consulta: octubre de 2014).

[12] Allan Thompson, *The Media and the Rwandan Genocide*, Ottawa, Pluto Press, 2007, p. 68.

[13] Jacobo Dayán y Antonio Guevara [coords.], *Genocidio*, México, Museo Memoria y Tolerancia, 2013, pp. 321-322.

[14] *Ibid*., pp. 321 y 322.

A produção do território quilombola de retiro e a influência dos atores externos na reafirmação da sua identidade

Ananda Bermudes Coutinho
Márcio Piñon de Oliveira

Introdução

A partir da publicação do Decreto nº 4.887, de 20 de novembro de 2003, que regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos de que trata o artigo 68, do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias adct da Constituição Brasileira (1988), a situação das comunidades quilombolas do Brasil começou a mudar. Essas comunidades até então marginalizadas, começam a se organizar em Associações Quilombolas e a reivindicar o direito de permanecer nessas terras ocupadas há gerações e que têm sido utilizadas para a continuidade de suas práticas de sobrevivência, culturais, de valores e crenças.

O processo de construção da identidade quilombola é contribuição singular para o estudo do território. Desse modo, a organicidade dos territórios étnicos através da análise do território, não se restringe somente ao campo de entendimento da afirmação da identidade, mas apresenta-se também como instrumento de compreensão do movimento de etnicidade e da luta pelo direito agrário, que visa à ação política transformadora contrária à "lógica capitalista" no uso e propriação da terra. A luta pela

terra é uma das estratégias utilizadas pelos membros dessas comunidades e que garante a existência desses enquanto quilombola.[1]

No entanto, a mudança efetiva da realidade dessas comunidades quilombolas é lenta. A questão da permanência da terra segue enfrentando dificuldades. Políticas públicas ligadas à agricultura familiar e ao crescente turismo étnico cultural têm se apresentado como opções de renda. Além disso, em muitos casos, é necessária a presença de atores externos para acelerar o acesso às políticas públicas destinadas a essas comunidades.

A Comunidade Quilombola de Retiro é uma comunidade que possui um território há mais de cem anos, e com muitos atores externos atuando junto com seus moradores na produção deste território. A partir da hipótese de que a interação com esses atores externos acelerou um movimento de reafirmação da identidade quilombola em Retiro e de luta política pela defesa e regularização do território, temos como objetivo analisar se as modificações ocorridas na organização da comunidade quilombola de Retiro com os avanços no processo de reconhecimento de seu território e a influência dos atores externos contribuíram na reafirmação da identidade quilombola e do seu território.

Comunidades Quilombolas e seu contexto atual

O direito intitulado "quilombola" emerge no cenário de redemocratização do país como um dos vetores representativos de grupos até então invisíveis no cenário político nacional. Esse movimento surge dentre os direitos emanados da Constituição de 1988, o Artigo 68 do adct prevê o reconhecimento legal dos chamados "remanescentes das comunidades dos quilombos". A Regulamentação do Artigo 68 do adct resultou no Decreto 4887, assinado pelo Presidente da República em 20 de novembro de 2003. Segundo este Decreto, a aplicação do Artigo 68 do adct fica a cargo do Instituto de Colonização e Reforma Agrária (incra), órgão do Ministério do Desenvolvimento Agrário. Além disto, o Governo Federal delegou à Secretaria de Políticas e Promoção da Igualdade Racial (seppir), órgão ligado à Presidência da República, a coordenação dos programas de desenvolvimento voltados para as áreas em processo de regularização fundiária.[2] O citado Decreto estabelece os procedimentos para a

regularização destes territórios, a partir do princípio da auto-atribuição da identidade quilombola do grupo.

Como resultado desse processo em curso, o incra, que é o órgão responsável pela regularização fundiária de Territórios Quilombolas no Brasil, aponta em seu sítio eletrônico que até o ano de 2014, existiam 1 290 processos abertos em todas as Superintendências Regionais, e foram emitidos 154 títulos de terra ocupados por remanescentes quilombolas, regularizando 1 007 827,8730 hectares em benefício de 127 territórios, 217 comunidades e 13 145 famílias quilombolas. Resumidamente, a Política de Regularização de Territórios Quilombolas conta com os seguintes trâmites: 1) Abertura do Processo; 2) Relatório Técnico de Identificação e Delimitação; 3) Portaria de Reconhecimento do Território; 4) Decreto de Desapropriação por Interesse Social; e 5) Emissão do Título Territorial.

Um novo momento se inicia na r-existência destes grupos negros, onde adquirem fundamental importância os elementos de sua ancestralidade e seus saberes, trazidos principalmente pela memória.[3] E o reconhecimento formal é mais um resultado de mobilizações organizadas pelos próprios agentes sociais em jogo. O que tem de ser recuperado, portanto, nessa apropriação jurídica, nessa redefinição, é como esses grupos se definem e o que praticam. Esse é o exercício que, de certa forma, nos recoloca em contemporaneidade com a nova forma organizativa que está surgindo, o movimento quilombola, e com a situação social quilombo que somente agora, a duras penas, está sendo reconhecida.[4]

Quando discutimos identidade quilombola, território e identidade aparecem intimamente imbricados, a construção do território produz uma identidade e a identidade produz o território, este processo é produto de ações coletivas, recíprocas, de sujeitos sociais. A territorialização, também é construção, movimento, no tempo e no espaço. São relações entre os sujeitos com sua natureza. Essa relação é registrada pela memória, individual e coletiva, fruto e condição de saberes e conhecimentos.[5] E complementando:

> o território quilombola é entendido como resultante de elementos étnicos que se externalizam nas relações construída com e no território. Trata-se da reinvenção de elementos étnicos-culturais que conduzem a vida e dão sentido de pertencimento ao lugar. Dessa forma, a terra na condição de território étnico, tem assegurado, ao longo do tempo, o sentimento de pertença, de identidade, a um lugar e a um grupo, a posse coletiva da terra e o desenvolvimento coletivo. A especificidade

> do modo de vida demonstra existirem elementos comuns ao universo camponês brasileiro, e ao mesmo tempo, existem elementos que os diferenciam pela condição étnica e historicamente particular. Podemos dizer que a identidade quilombola se coloca diretamente no interior do campo étnico e ao mesmo tempo se define num campo de relações sociais e políticas.[6]

Embora por tradição a dimensão privilegiada nos estudos sobre território seja a dimensão política, o simbólico-cultural sempre esteve presente.[7] Portanto, todo território é, ao mesmo tempo e obrigatoriamente, em diferentes combinações, funcional e simbólico, pois exercemos domínio sobre o espaço tanto para realizar "funções" quanto para produzir "significados". O território é funcional a começar pelo território como recurso, seja como proteção ou abrigo ("lar" para o nosso repouso), seja como fonte de "recursos naturais" "matérias-primas" que variam em importância de acordo com o(s) modelo(s) de sociedade(s) vigente(s).[8]

Mais do que território, territorialidade é o conceito utilizado para enfatizar as questões de ordem simbólico-cultural.[9] A territorialidade, além de incorporar uma dimensão mais estritamente política, diz respeito também às relações econômicas e culturais, pois está "intimamente ligada aos modos como as pessoas utilizam a terra, como elas próprias se organizam no espaço e como elas dão significado ao lugar".[10]

Ao falar-se em territorialidade estar-se-ia dando ênfase ao caráter simbólico, ainda que ele não seja o elemento dominante e muito menos esgote as características do território. Muitas relações podem ser feitas, a partir do próprio sufixo da palavra, com a noção de identidade territorial. Isto significa que o território carregaria sempre, de forma indissociável, uma dimensão simbólica, ou cultural em sentido estrito, e uma dimensão material, de natureza predominantemente econômico-política.[11] E é nesta perspectiva integradora que o território será considerado neste trabalho.

Na aplicação do Decreto 4887/2003, onde as comunidades quilombolas têm-se mobilizado para garantir suas terras e o reconhecimento de sua identidade, percebemos um novo fato, que é a associação do território e da identidade em um mesmo processo, pois até então, o fator étnico não havia sido considerado na estrutura fundiária brasileira.

A identidade étnica é uma forma específica (particular) de identidade social, sendo uma ideologia que proporciona hegemonia ao grupo e ao seu projeto político que é construído em relação a outros atores e grupos sociais.[12] A identidade étnica é entendida a partir das relações sociais, onde os

membros de um grupo étnico se identificam e são identificados como tal. Os elementos da cultura (costumes, rituais e valores comuns), embora sofram variações no tempo e no espaço, são empregados pelos membros de um grupo étnico para delimitar a forma de organização social.[13] A identidade étnica é entendida como uma forma de estabelecer interações e trocas entre os membros da sociedade e que comunica uma diferença.[14] Na relação entre etnia e o território, destacamos que:

> Uma etnia existe, primeiramente, pela consciência que tem de si mesma e pela cultura que produz. É em seu seio que se elabora e se perpetua a soma de crenças, rituais e práticas que fundam a cultura e permitem que os grupos se reproduzam. Em outras palavras, a etnia é aquilo que em outros lugares é denominado de grupo cultural, mas cujos contornos nas civilizações tradicionais são fortes porque estão freqüentemente ligados a uma expressão política — circunscrições de chefes tribais, reinos, eventualmente nações— e geográfica, isto é, um território, ou pelo menos uma certa área de ocorrência espacial.[15]

Portanto, o território se torna fundamental para a existência e reprodução dessas etnias e grupos culturais. A identidade é algo formado, ao longo do tempo, através de processos inconscientes, e não algo inato; assim, em vez de falar da identidade como uma coisa acabada, deveríamos falar de identificação, e vê-la como um processo em andamento. E esse processo, ocorre no território de determinada comunidade, povo ou nação. [16]

Além dos conceitos de território e identidade, o conceito de autonomia, também requer nossa atenção, pois historicamente muitos quilombos se mantiveram autônomos, e atualmente é o que tem buscado as comunidades quilombolas, não apenas no sentido territorial, mas também socioeconômico. A análise da territorialidade será uma mediação crucial entre a discussão da autonomia, de um lado, e a discussão da legitimidade da identidade e da alteridade sociais, do outro.[17] O autor Marcelo Lopes de Souza, que fala do principio da autonomia, ao interpretar o filósofo Cornelius Castoriadis coloca que:

> a heteronomia ocorre quando as leis e normas que regem uma sociedade são deliberadas não pelo conjunto dos indivíduos pertencentes a essa sociedade de maneira lúcida e com conhecimento de causa, mas impostas de cima para baixo (opressão interna), de fora para dentro (opressão externa) e/ou divinizadas ou naturalizadas. À heteronomia se contrapõem a autonomia, que apresenta duas faces: a individual (capacidade psicológica e possibilidade material e institucional efetiva de o indivíduo estabelecer fins para sua existência e persegui-lo de

> modo lúcido, em igualdade de oportunidades com outros indivíduos da mesma sociedade) e a coletiva (presença de instituições sociais que garantam igualdade efetiva – e não apenas formal – de oportunidades aos indivíduos para a satisfação de suas necessidades e, muito especialmente para a participação em processos decisórios relevantes na regulação da vida coletiva).[18]

A autonomia (coletiva) interna designa as condições efetivas de liberdade no interior de uma sociedade dada, e a autonomia (coletiva) externa, designa a liberdade de uma sociedade em face de outras.[19] A operacionalização da autonomia requer, adicionalmente, uma espacialização. O território encerra a materialidade que sustenta a vida, condiciona as práticas sociais e referencia processos identificatórios, embora não seja a materialidade em si: o território é um campo de força, uma projeção de relações de poder sobre um substrato espacial referencial. É em torno de territórios, ou melhor, do que eles contém ou simbolizam, que muitas identidades particulares, associadas a culturas ou a subculturas, constroem-se e reconstroem-se todo o tempo.

Portanto, reconhecer a identidade de um "remanescente das comunidades dos quilombos" e o território a ela relacionado, é possibilitar sua existência, sua produção e reprodução cultural. Pois apesar de todo esse movimento de reconhecimento de posse das terras, essas comunidades negras continuam enfrentando o problema da permanência de seus membros na terra devido à falta de sustentabilidade econômica. E uma vez que existe uma ruptura nesses laços ancestrais onde são passados a cultura e modos de produção, ocorre um enfraquecimento na afirmação da identidade quilombola e consequentemente do seu território.

A conquista do território é uma etapa de muita luta, posteriormente, a manutenção desse patrimônio coletivo associado às suas formas próprias de organização e apropriação dos recursos naturais, é outra etapa, que tem como objetivo final a cidadania e dignidade obtidas através da autonomia dessas comunidades. Essa autonomia, na maior parte dos casos, está por acontecer. Nesse processo cotidiano, da produção do território quilombola, diversos atores vêm atuando de variadas formas: desde processos de empoderamento dessas comunidades, à ações paternalistas, gerando acomodação em outras situações. Mas no momento inicial, de alavancada rumo aos direitos previstos para essas comunidades, têm sido importante a participação de atores externos.

O processo de titulação das comunidades quilombolas envolve instituições como o incra e a Fundação Cultural Palmares, além de um antropólogo para realização do laudo antropológico. Ademais, a construção coletiva deste processo tem envolvido a mobilização e interação entre diferentes atores e movimentos sociais, tais como representantes comunitários, agentes institucionais, professores e pesquisadores, movimentos sociais relacionados à proteção dos direitos humanos, questões raciais e culturais.[20]

Pelo que temos visto, a atuação desses atores externos envolve uma gama de ações que podem ir desde a regularização do território, à construção de imagens e discursos, à projetos culturais e de geração de renda. De forma geral os atores externos têm tido uma grande contribuição no processo de titulação dos territórios nas comunidades quilombolas, seja na parte inicial, do pedido de declaração de auto-reconhecimento e até mesmo no desenrolar do processo, além de outras ações de orientação e apoio ao acesso às políticas públicas específicas para quilombolas. Apesar da legislação vigente, que regulamenta o procedimento para titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos, esses sujeitos, em sua maioria, não estavam prontos para assumir o papel cidadão de luta por direitos, pois estiveram mais de cem anos na margem da sociedade.

No Quilombo do Campinho (no Estado do Rio Janeiro), diversas ações de resgate a memória quilombola e da reconstrução da identidade começam a ser desenvolvidas através da atuação de agentes externos de diversas instâncias. Esse processo de reconstrução de saberes, contribuiu para o auto-reconhecimento dessa comunidade como remanescente de quilombo, o que implicou em reativar memórias sociais que remetiam a escravidão, que eram memórias traumáticas, porém num momento em que torna-se importante a busca pela questão étnica.[21]

Com a nova adequação e ressignificação do termo quilombo, proveniente desse processo em pauta, entretanto, fora imposta, aos quilombolas, a necessidade de se comprovarem, sobretudo culturalmente, como remanescentes. Esse fator tem demandado a participação de atores externos a esses grupos em alta escala, como a academia, para que essa comprovação ou leitura do cotidiano dos quilombolas seja feita, a fim de

que se detectem características culturais que os liguem a seus ancestrais e os coloquem, de fato, no papel de beneficiários dos direitos atribuídos por lei. [22]

Como é sabido, o processo de titulação é complexo, e por isso os quilombolas não têm conseguido sozinhos, encaminhar todos os passos necessários para chegar ao final do processo do título de terras, o mesmo ocorre com as políticas públicas destinadas a essas comunidades, que não chegam a ser acessadas pelos mesmos na maioria das vezes. Atualmente, pelo que temos observado, a maioria das comunidades que consegue se destacar no acesso aos direitos das comunidades quilombolas e também na execução de projetos, têm tido a parceria e atuação de atores externos em seus territórios. A intervenção de agentes externos nas comunidades quilombolas contribui, para a mediação em prol de ações afirmativas, e que estas ações são importantes no sentido de que as comunidades quilombolas tornam-se beneficiárias das políticas afirmativas, compensando por meio delas uma situação de desvantagem e desprestígio histórico tendo em vista que estão à margem social.[23]

No entanto a atuação desses atores externos deve ser analisada com cuidado, quando passam a interferir no processo de autonomia e empoderamento das comunidades. Haydeé Borges Fonseca, que estudou os Quilombolas de Jambuaçu, cita uma reflexão do Relatório bambaê, sobre as atividades das comunidades quilombolas do Território Jambuaçu sobre o que está sendo interpretado por autonomia:

> Para garantir a autonomia local, o papel dos agentes externos deve ser de apoiar os agentes locais para que tenham seus domínios individuais estimulados a assumirem o processo de intervenção e, desse modo, assegurar a mudança. A continuidade do apoio de agentes externos, e não os externos como condutores do processo, é uma importante condição para o processo de intervenção.[24]

Assim sendo, atores externos, projetos temporários e investimentos pontuais podem apoiar, impulsionar e acelerar os processos de mudança. Mas essencialmente são as pessoas que habitam o território que promovem —ou não— o desenvolvimento local.[25]

A Comunidade Quilombola de Retiro, objeto dessa pesquisa, está localizada no distrito de Mangaraí, município de Santa Leopoldina no Estado do Espírito Santo/Brasil, e é reconhecida pela Fundação Cultural Palmares. Em uma área de 32,15 alqueires, com mata atlântica em seu entorno, é formada por aproximadamente 250 descendentes do ex-escravo Benvindo Pereira dos Anjos (1834-1919).[26] Benvindo foi trazido da África e, com sua mulher escrava alforriada, vinda de Angola, teve seis filhos. Depois de anos de trabalho comprou uma área de terra no ano de 1912, com dinheiro de venda de artesanatos feito por sua mulher, e a batizou de "Retiro".[27]

Esta comunidade está inserida num município cuja maioria da população é descendente de europeus, sendo identificadas 13 etnias diferentes incluindo alemães, italianos, pomeranos, luxemburgueses, tiroleses e outros.[28] E este grupo, então, de afrodescendentes representa a resistência dessa minoria negra neste município.

Apesar da Comunidade de Retiro estar localizada numa área que foi comprada, o que traz certa autonomia em relação a essa questão, a mesma enfrenta os problemas comuns de outras comunidades quilombolas no que diz respeito à afirmação do território envolvendo a continuidade das práticas tradicionais e a manutenção da sua identidade quilombola, além das práticas de subsistência ligadas ao cultivo da terra. As terras em que vivem os herdeiros do Benvindo são insuficientes à permanência de todos. Em decorrência dessa falta de terra e de condições de sobrevivência, uma estratégia adotada tem sido a migração em busca de trabalho, principalmente dos jovens, liberando, assim, o espaço para quem fica.[29]

A comunidade é representa pela "Associação Quilombola dos Herdeiros do Benvindo Pereira dos Anjos", e provavelmente por estar localizada próxima à região metropolitana de Vitória, capital do Espírito Santo, tem atraído diversos atores externos institucionais que atuaram ou estão atuando na comunidade.

Além disso, a comunidade tem uma demanda espontânea de turismo pedagógico, recebendo grupos de estudantes (do primário à universidade) que buscam conhecer a cultura quilombola, como casa de estuque, casa de farinha, banda de congo, pratos típicos, trilha na mata atlântica dentro da área da comunidade, cachoeira e o grupo cultural. No verão também é aberta a cachoeira, atraindo muitos turistas, sem que se tenha uma estrutura adequada. A organização do turismo na comunidade contou com o apoio

do projeto "O Quilombola", do qual participamos, e que será comentado adiante.

Sobre a questão territorial, existe atualmente no incra um processo de ampliação da área da comunidade de 138 hectares de terras para 519 hectares visando reincorporar áreas da comunidade que foram perdidas em conflitos com vizinhos. Esse processo caminhou até a emissão do Decreto de Desapropriação por Interesse Social, em 2009, e desde então, aguarda-se a emissão do Título de Terra, que seria a última etapa da Política de Regularização de Territórios Quilombolas no incra.

Metodologia

Estivemos presente sete anos na Comunidade Quilombola de Retiro, atuando através do Grupo de Capoeira Angola Volta ao Mundo, portanto estamos dentro da gama de atores externos atuantes nessa comunidade. Durante este tempo, além da Capoeira Angola, também desenvolvemos outras atividades, como o Projeto "O Quilombola: desenvolvimento através da cultura e preservação ambiental", que teve uma duração de quatro anos e contou com outros atores na sua execução, como a Associação Ambiental Voz da Natureza e EDP Escelsa —Espírito Santo Centrais Elétricas; além de outros parceiros como Projeto Corredores Ecológicos/Ministério do Meio Ambiente; Instituto Capixaba de Ecoturismo (ICE); e Serviço Nacional de Aprendizagem Rural (SENAR). Dessa forma, estivemos presente semanalmente na comunidade durante a maior parte desse tempo, o que nos possibilitou participar ativamente de muitos momentos marcantes, além de observar iniciativas comunitárias, e também acompanhar a gama de atores externos, projetos e ações que por aí passaram.

Foi realizada pesquisa documental, observação participante e entrevistas semiestruturadas com pessoas chaves da comunidade que representam grupos distintos em relação à faixa etária, religião, e posicionamento político. No entanto, como já conhecíamos o cotidiano dessa comunidade e alguns dos problemas enfrentados, essas entrevistas também tinham o objetivo de levantar algumas questões importantes e trazer nossos entrevistados para uma reflexão.

Resultados e Discussão

Dentre os atores que presenciamos que vem atuando ou atuaram na Comunidade Quilombola de Retiro direta ou indiretamente ao longo desses sete anos estão:

1. Universidade Federal do Espírito Santo (UFES).
2. Instituto Brasileiro de Análises Sociais e Econômicas (ibase).
3. Centrais Elétricas S.A. (furnas).
4. Comitês de Entidades no Combate à Fome e pela Vida (coep).
5. Grupo de Capoeira Angola Volta ao Mundo.
6. Associação Ambiental Voz da Natureza.
7. Escelsa–Espírito Santo Centrais Elétricas (edp).
8. Projeto Corredores Ecológicos/Ministério do Meio Ambiente.
9. Instituto Capixaba de Ecoturismo (ice).
10. Secretaria de Estado da Cultura do Espírito Santo (secult).
11. Instituto Sincades - Instituto de Ação Social e Cultural Sincades,
12. Ministério da Cultura (minc).
13. Prefeitura de Santa Leopoldina.
14. Serviço Nacional de Aprendizagem Rural (senar).
15. Federação dos Trabalhadores na Agricultura no Estado do Espírito Santo (fetaes).
16. Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (incra).
17. Instituto Capixaba de Pesquisa, Assistência Técnica e Extensão Rural (incaper).
18. Igreja Católica.
19. Igreja Evangélica.
20. Movimento Negro.

No entanto, nas entrevistas com os moradores, alguns desses atores externos não foram lembrados. As instituições citadas com as ações correspondentes estão na Tabela 1.

Tabela 1: Atores externos atuantes na Comunidade Quilombola de Retiro e ações

Atores Externos	*Ações*
1. Instituto Brasileiro de Análises Sociais e Econômicas (IBASE). 2. Centrais Elétricas S.A. (FURNAS).	Projeto Núcleos de Integração: • Capacitação dos Dirigentes da Associação Comunitária • Elaboração do Plano de Ação da comunidade • Telecentro • Construção do Centro de Referência Cultural e Turístico Quilombo do Benvindo
3. Grupo de Capoeira Angola Volta ao Mundo; 4. Associação Ambiental Voz da Natureza (Projeto "O quilombola"); 5. EDP/Escelsa-Espírito Santo Centrais Elétricas (Projeto "O quilombola)	• Fortalecimento cultural, da identidade quilombola e da própria história da comunidade através de atividades culturais que envolvem e valorizam crianças, adolescentes e jovens, através da Capoeira Angola, Percussão, Dança Afro e Maculelê • Capacitações • Projeto de Turismo Étnico, Cultural e Ambiental • Ações estruturantes e compra de equipamentos • Educação Ambiental
6. Instituto Capixaba de Ecoturismo (ICE). 7. Projeto Corredores Ecológicos/ Ministério do Meio Ambiente,	Intercâmbio com Comunidade Quilombola de Monte Alegre Curso de Condutores em Ecoturismo
8. Serviço Nacional de Aprendizagem Rural (SENAR). 9. Prefeitura de Santa Leopoldina	Curso de Artesanato com Fibra de Bananeira Curso de Corte e Costura
10. Federação dos Trabalhadores na Agricultura no Estado do Espírito Santo (FETAES).	Horta do Projeto "Pais – Produção Agroecológica Integrada e Sustentável" / Programa de Reaplicação de Tecnologias Sociais
11. Instituto Capixaba de Pesquisa, Assistência Técnica e Extensão Rural (INCAPER).	Projetos agrícolas para geração de renda e subsistência
12. Movimento Negro	Projeção externa da comunidade através da Caminhada dos Zumbis Contemporâneos
13. Igreja Católica	Religiosa
14. Igreja Evangélica	Religiosa
15. Universidade Federal do Espírito Santo e Fundação Cultural Palmares (UFES)	Processo de auto-reconhecimento
16. Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA).	Processo da titulação das terras
17. Secretaria de Estado da Cultura do Espírito Santo (SECULT).	Projeto da peça teatral "Somos Todos Benvindos"

Dentre as observações em campo, uma que sempre me chamou muito a atenção foi a repetição por diversas pessoas de que *aqui em Retiro nada vai prá frente*. Quando completamos três anos de trabalho com o Grupo de Capoeira Angola Volta ao Mundo, começamos a escutar que *vocês são o primeiro grupo que fica aqui e dá certo, pois aqui tudo começa, mas não continua*. Essa observação de alguns moradores nos leva a alguns questionamentos como: o que se espera desses atores externos? Qual o tempo de permanência ideal, na visão dos moradores, desses atores externos e projetos que vem de fora?

Os depoimentos dos líderes comunitários mostra uma visão diferente, considerando um ciclo que se fechou quanto à ação do IBASE e FURNAS, através do Projeto Núcleo de Integração, que durou aproximadamente seis anos:

> Foi muito importante, porque a nossa comunidade ela tava muito parada, ela tava parada, aí, com esse projeto de furnas, coordenado pelo ibase, veio para poder [...] capacitou a gente [...] porque nós távamos num processo, que em 2003, nós pegamos [...] foi a primeira vez que nós entramos como diretor da Associação, 2003 [...] metemos a cara e entramos, e aí não tinha muita base, né? Num tinha mexido com isso ainda, aí começamos a se integrar com relação a isso, quando foi 2005, aí veio esse projeto de furnas, e aí dento do desse processo aí, nós começamos a se capacitar, ajudou muito a gente, capacitou muito a gente para poder a gente trabalhar com a Associação, trouxe cursos assim importantes para as lideranças da comunidade, veio cursos, oportunidades aqui prá caramba, aproximou o poder público da gente, municipal, estadual até na época, e aí nós, nós conseguimos assim dar alguns passos [...] hoje a gente já tem uma visão diferente, a gente já tem uma visão mais larga, mais aberta, com relação a tudo isso, e aí a gente, hoje a gente consegue mais tranquilo trabalhar, trabalhar a questão, essas questões [...] na [...] na comunidade [...] a questão da associação [...] mas o projeto foi muito importante, muito importante mesmo foi de 2005, ficou uns cinco anos, de 2005 a 2000 [...] não, foi mais até, é [...] uns cinco, seis anos [...] 2011 por aí [...]. (Líder 1).
>
> Foi importante, porque [...] para muitos talvez não, mas para a gente que sempre está de frente, né? teve aquela questão de organização né? a gente já se organizava, mas ter mais conhecimento para ir se organizando, como a questão da formulação daquele Plano de Ação [...] tivemos intercâmbio com outras comunidades, até mesmo outros povos igual o nosso [...]. Foi muito importante para nossa comunidade a passagem deles por aqui (Líder 2).

O mesmo se passa com o Projeto "O quilombola", que teve um ciclo e terminou. Atualmente, mesmo havendo alguns pontos do projeto para serem concluídos, como a finalização da trilha ecológica, a comunidade já colhe os frutos. Os moradores recebem a demanda do turismo pedagógico (universidades e escolas) de forma profissionalizada e essa atividade é

conduzida pelos jovens. Tal projeto é reconhecido pelos moradores, conforme podemos verificar na fala do Morador A [...] *acho que o que mais contribuiu foi com o envolvimento com os jovens, porque antes tinha poucas ações que [...] para os jovens fazer alguma coisa, alguma atividade, e com esse projeto, olhando aqui, a gente teve oportunidade de fazer várias coisas, várias atividades, aprender muita coisa [...]*. Essa visão é compartilha com outros moradores:

> Visibilidade das [...] cultura da comunidade, no município, o reconhecimento de, das entidades do município, reconhecer a comunidade, tem muita gente que ouve falar em quilombola, mas não sabia o que era, hoje eles já sabem [...] é outro fator também que eu acho [...] assim [...] ajudou muito no crescimento aí desses jovens [...] conhecer [...] conhecimento de [...] que muitos viviam fechados aqui na comunidade [...] contribuiu acho muito com desenvolvimento dessas crianças aí, os jovens [...] e prá comunidade (Líder 1).
>
> No meu ponto de vista, acho que a influência maior, foi resgatar, né? Mostrar para a própria comunidade a sua própria história, que por mais que as pessoas já sabiam, dos..., já sabem dos antepassados, toda a história dos antepassados, só que tinha se perdido um pouco, né? No tempo... assim... as pessoas não tinham parado para juntar tudo, né? E fazer um trabalho tão legal quanto foi o projeto. Esse projeto veio trazer acho que uma força a mais para a comunidade, uma identidade maior, né? ... a contação de história teve vários momentos, né? Momentos de contação de história dentro da comunidade para os moradores, e teve momentos para grupos que vinham visitar, né? Acho que as duas partes foram de muito aproveito (Moradora R).

E dentro do Projeto "O Quilombola", a parte do turismo se destaca, sendo bem visível para aqueles que participaram do processo:

> (o curso de condutores em ecoturismo) ajudou a gente se soltar mais, conhecer mais um pouco da nossa história, a gente conhece, mas a cada dia a gente vai conhecendo mais quando vêm esses alunos... porque às vezes eu levo eles na casa do meu vô Mário, meu vô Mário conta uma história que as vezes eu já tinha escutado mas de forma diferente pela Tia Cecília, ele já conta de outra forma, e cada dia mais vai ajudando, esse curso ajudou muito (Moradora D).

Além dos líderes comunitários, de uma forma geral, os entrevistados reconheceram as parceiras e apoios recebidos. Uma das entrevistadas realça as mudanças após a comunidade receber a Certidão de Auto-Reconhecimento da Fundação Cultural Palmares:

> Melhorou bastante, sabe por quê?... vários projetos, várias coisas na comunidade começou depois disso aí, porque é uma garantia que nós tivemos, né? [...] É quilombola, mas ninguém sabe né? Se é ou não [...] depois da titulação, do certificado direitinho, você tem como... ficar mais garantido, provar que você é quilombola, que você tem direito [...]. (Moradora P).

Sobre as iniciativas comunitárias, temos conhecimento de ações de melhorias estruturais e outros como, por exemplo, a "Roçada da Divisa", quando anualmente os membros da comunidade se organizam para limpar os limites do território da comunidade. E também observamos a organização de algumas festas comunitárias para a arrecadação de fundos para melhorias na comunidade. Destacamos também que durante o período das entrevistas, registramos a ocorrência de uma obra em regime de mutirão para reforma da cantina do Centro Comunitário, assim como foi feita uma mobilização na comunidade para a construção de uma casa para uma família, que seria a última a viver em uma casa de pau a pique, obtendo todo material de construção e mão de obra, como comenta o Líder 1 que [...] *foi uma obra de orgulho da gente mesmo [...] se a gente quisesse, todo ano fazia uma casa para aqueles que precisam [...] foram 30 dias [...].*

No entanto, sobre determinados temas e algumas iniciativas de empoderamento, observamos que existe uma autocrítica em relação a essa questão, conforme fala do Líder 3 [...] *mas a questão de Retiro hoje, é como se fosse acomodado, várias as pessoas não querem [...] o mais que você bata na porta e fala assim "vamos fazer isso" aí começa, mas depois não quer fazer mais, as vezes, não é tanto é falta de interesse assim de liderança, é mais a questão que o povo as vezes não quer.* Em relação à parte da agricultura e a ação dos moradores, seguem outros relatos abaixo:

> igual o PAA, que a gente recebe, a gente recebe alimento, invés de estar vendendo alimento. Isso foi um erro muito grande assim da parte nossa [...] a gente tá recebendo uma tal de cesta verde aí que eles tão falando, mas não é cesta verde [...] é [...] são alimentos do PAA, aí o que que acontece, a gente deixou de produzir para vender, para receber de graça [...] tinha 19 pessoas aqui dentro [...] vem doce, vem banana, vem aipim, vem [...] vem cenoura, tomate, é uma cesta, aí o que que acontece: automaticamente quando você dá o alimento para a pessoa, ela não vai mais produzir, né? porque você já está recendo de graça [...] aí foi um erro muito grande da gente, mas só que pelo menos matou a fome um pouco do pessoal, né? Aqueles que [...] vamos supor aqueles que não tinham uma verdura assim toda 6ª feira em casa, tem agora [...]. (Líder 3, sobre o Programa de Aquisição de Alimentos PAA).
>
> [...] eu achei também bem interessante para a comunidade, pena que não foi mais a frente, foi aquela horta orgânica, a horta [...] pais, do sindicato [...] eles que fizeram uma lá [...] meu grupo [...] nós começamos uma ali, só que não terminou [...] nós começamos a fazer ali, aí teve os pés de algumas frutas que morreram, aí depois [...], não sei ao certo porque o grupo da gente não continuou [...], mas começou a desandar [...] (Moradora R).
>
> [...] aconteceram umas coisas que as pessoas, não [...] não [...] começava uma roça aqui nessa vargem, começava um cultivo, cultivo na vargem, mas as coisas não iam para frente, então, o povo daqui, ao invés de conseguir acreditar que poderia crescer, só iam desacreditando, acho que

> foi por isso que muitos têm medo de […] de entrar ali, "eu quero isso, isso e isso", e depois acontecer o que aconteceu no passado, né? (Líder 2).

O Líder 1 comenta que os jovens tem que se apropriar mais da questão do turismo, uma vez que são os mesmo que estão na condução da atividade, e coloca que *eles querem retorno muito rápido, eu falei com eles "olha, isso não é assim da noite para o dia não, tem que batalhar, tem que buscar"*. Sobre essa questão do turismo de base comunitária, comentamos sobre esse processo dentro das comunidades:

> pode-se reconhecer o contexto de desenvolvimento do turismo como um ambiente multidimensional em que o empoderamento de uma comunidade é caracterizado pela convergência de vários fatores: atuação de agentes/especialistas externos ao contexto local; interesse da comunidade para aprender e decidir sobre suas escolhas; capacidade de implementação das decisões comunitárias; responsabilização pelos resultados positivos ou não das opções feitas.[30].

O "Centro de Referência Cultural e Turístico Quilombo do Benvindo" possui uma área para restaurante e loja, e foi inaugurado em janeiro do ano de 2014, sendo que já estava pronto algum tempo antes e poderia estar gerando renda para a comunidade; mas ainda não está funcionando, e aparentemente não é uma prioridade para alguns moradores, que aguardam uma solução sem se envolver muito, conforme pode ser verificado pela fala da Moradora D: *Pelo que eu sei é que precisa de um documento para poder abrir lá e a gente não tem esse documento... acho como se fosse como uma procuração, sei lá, alguma coisa assim, para poder conseguir abrir;* e da Moradora R: [...] *o restaurante ali, né? é uma obra e tanto, pena que tá fechado [...] teve uma época que eu conversei com Wallace, e ele falou assim que é porque não tinha energia, e agora tem energia e está tudo lá dentro, e agora não sei o porque que até agora não está funcionando*. No entanto, há outros moradores que buscam mais informações:

> [...] no CNPJ da nossa Associação, ela é uma comunidade sem fins lucrativos, aí, o que que acontece, a gente não pode pegar uma verba alguma coisa assim e começar a trabalhar e cobrar do povo, é como se fosse essas coisas que vir a adquirir, adquirir como se fosse no coletivo ali, agora, precisa mexer no CNPJ e fazer o registro do restaurante, isso aí o Wallace não fez ainda, porque faz lá na Receita Federal [...] um novo cnpj, aí é um negócio que tá abrindo, não é sem fins lucrativos, ali é para tirar lucro, ali é trabalho [...] um novo CNPJ, um novo registro ali [...] aí a obra foi destinada a um restaurante, agora [...] tem que sentar e estudar o que que vai ser ali, especificar certinho [...] a vigilância sanitária já veio ali, só vai liberar depois que fizer esse registro (Líder 3).

[...] Wallace falou assim que eles foram lá pedir, pegar o alvará, é alvará que fala? Para poder funcionar, aí como deu aquela enchente e entrou água lá dentro, que não tem condições de funcionar o restaurante, isso foi o que eles falaram [...] são coisinhas que você não consegue entender por quê [...] aí o pessoal vem de furnas, quer que bote para funcionar, de qualquer jeito tem que funcionar, mas esse alvará não tinha saído ainda, não sei o Wallace vai conseguir alguma coisa, mas [...] tinha saído ainda não [...]. (Moradora P).

E em relação ao processo de ampliação do território, que se encontra paralisado, a maioria dos entrevistados não sabe ao certo porque parou o processo, e um dos entrevistados considera que sozinhos não são capazes de avançar nessa questão: *Porque aqui é assim, como a gente é uma comunidade assim, quilombola, se não for alguém grande por trás mexer, for só a gente só, você não consegue nada [...].* (Moradora P).

Foi apontado também que a Igreja Evangélica tem influenciado nas práticas culturais, além de ter entrado em confronto direto com o Grupo de Capoeira, conseguindo inclusive o afastamento de alguns alunos:

[...] influencia, acho que influenciou, acho que impactou a comunidade como um todo, entendeu? ... parece que enfraqueceu o lado histórico da comunidade depois disso... o todo da comunidade, o todo […] eu via antes, é [...] hoje eu não vejo (mais interesse) [...] mutirões à festas, entendeu? festas de [...] festas tradicionais, festas religiosas, tudo, mutirão, tudo, tudo, tudo [...]. (Moradora R)

[...] tem o conflito, né? Porque, por exemplo, congo, principalmente maculelê, né? Eles entendem que essas manifestações, né? Tem muito a ver com aquelas religiões afrodescendentes, por exemplo [...] é [...] então eles ligam uma coisa com a outra, então eles acham, por exemplo, quando a criança tá lá dançando o maculelê, eles acham que está chamando um Deus estranho [...] e é uma coisa que eles conversam com as crianças, eles ensinam [...] é [...] na verdade a gente sabe que quando a criança pergunta é porque ela já ouviu, né? Um comentario [...] ela não pergunta do nada [...] então ela já perguntou dessas coisas do maculelê, do congo, se quando a gente tá tocando lá, tá chamando alguém [...] para que a gente tá tocando? essas coisas [...] interfere sim [...] no caso a gente não [...] é [...] tenta não ter esse combate, ficar discutindo sobre isso, até porque quando a igreja surgiu aí, a presbiteriana, já existia congo, já existia a católica há muito tempo, né? Então se tem intruso, no caso são eles, de fora... e aí a gente entende que não tem uma [...] é [...] envolvimento religioso nessa manifestação cultural, então a gente meio que releva, deixa eles falar [...] por exemplo as pessoas que eles conseguem converter, aí já fica contra, né? (Morador A)

foi uma perda muito grande para a nossa comunidade essa igreja aí vir a ficar fixada aquí [...] mas que derrubou a autoestima, derrubou [...] vamos supor, que o congo não tem mais, as festas tradicionais de São Judas Tadeu, puxada de mastro, acabou [...] isso aí tudo era alavancado pela Associação [...] agora não tem mais uma fogueira, muito difícil ter uma quadrilha junina [...] então é complicado, seguir a Deus a gente tem que seguir, mas esquecer as nossas tradições [...]. (Líder 3)

Importante assinalar que a Festa do Padroeiro da Comunidade, de 2014, ocorreu na semana seguinte após as entrevistas e teve grande participação da comunidade e contou com apresentações de Capoeira Angola, Dança Afro e a Banda de Congo. Representantes do grupo evangélico não foram vistos porque se dedicavam a outra atividade. Portanto, existe uma disputa de espaço contínua dentro da comunidade nesse aspecto.

Conclusão

O reconhecimento de Retiro como "Remanescente das Comunidades dos Quilombos" pela Fundação Cultural Palmares abriu muitas portas para a comunidade, como oportunidades e investimentos que passaram a ser ofertados, e também contribuiu para o fortalecimento da identidade étnica, pois essa comunidade passa a ser reconhecida como símbolo de uma identidade, passando a ocupar um novo lugar no cenário local.

A presença dos atores externos tem se revelado de fundamental importância para a comunidade alavancar sua organização interna, conseguir visibilidade externa e se fortalecer culturalmente, mesmo que paradoxal isto nos possa parecer.

Por sua vez, existe, por parte de seus integrantes, de um modo geral, uma consciência que a comunidade recebe investimentos externos, vinculados a políticas e programas de órgão governamentais. Contudo, os próprios moradores não conseguem prosseguir com as suas ações, pois querem retorno rápido e não acreditam que suas iniciativas possam ter sucesso, e acabam dando continuidade ao ciclo vigente atual, onde a maioria dos moradores busca trabalho fora da comunidade. Porém, deve ser considerado também que nem todos os projetos contam com capacitações para gerir o produto final dos investimentos, o que seria uma intervenção incompleta, como por exemplo o Centro de Referência/Restaurante que foi construído e está sendo subaproveitado, uma vez que a comunidade não possui a prática cultural do comércio.

A pesquisa também nos revelou uma dificuldade dos quilombolas do Retiro para resolver problemas de organização comunitária quando estes podem ocasionar conflitos entre seus membros. No entanto, existem várias iniciativas comunitárias dos quilombolas neste sentido, mesmo que pontuais ou isoladas. As iniciativas de luta por direitos são mais tímidas, e ao longo

da história da comunidade essas iniciativas estiveram apoiadas por atores externos.

Outro aspecto revelado, ainda, é que a Igreja Evangélica local, de presença histórica recente, tem influenciado, sobremaneira, no enfraquecimento das tradições da comunidade, como a Banda de Congo e práticas comunitárias (festas e mutirões). No entanto, no presente momento, a mesma não tem aumentado o número de fiéis, limitando a sua interferência nas práticas culturais de matriz africana ou católicas. Por outro lado, a vivência com os turistas, em sua maioria estudantes e outros grupos que buscam a vivência cultural, tem contribuído para o fortalecimento das identidades e para a revalorização da memória e das culturas locais, pois os jovens que estão trabalhando com o turismo tem a oportunidade de seguir aprendendo sobre a sua trajetória cultural.

Em resumo, o território de Retiro vem sendo produzido há mais de cem anos pelos seus moradores conforme sua lógica própria, no entanto, nas últimas décadas tem ocorrido a influência de atores externos nesse processo de construção do território. Apesar da quantidade de instituições presentes em Retiro, são os atores locais os protagonistas dessa configuração, e estes imprimem seu próprio ritmo no desenvolvimento da comunidade. A contribuição dos atores externos tem sido muito importante, porém é a própria comunidade que conhece suas peculiaridades internas e tem condições de propor ações e projetos levando em consideração sua forma de organização.

Bibliografia

Almeida, Alfredo Wagner Berno de, "Os quilombos e as novas etnias", en Eliane Cantarino O'Dwyer [coord.], *Quilombos: identidade étnica e territorialidade*, São Paulo, aba/fgv, 2002, pp. 43-81.

Barth, Fredrik, *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*, Rio de Janeiro, Contra Capa, 2000.

Bonnemaison, Joël, "Viagem em Torno do Território", en Zeny Rosendahl y Roberto Lobato Corrêa [coords.], *Geografia Cultural: um século (03)*, Rio de Janeiro, eduerj, 2002, pp. 83-131.

Canto, Adéli Casagrande, *Quilombos e materialização de direitos através das Políticas Públicas: um estudo sobre o Recanto dos Evangélicos*, Dissertação

(Mestrado em Extensão Rural) Santa Maria, Centro de Ciências Rurais-Universidade Federal de Santa Maria, 2008, 155 f.

Cardoso de Oliveira, Roberto, *Identidade, Etnia e Estrutura Social*, São Paulo, Pioneira, 1976.

COEP, IBASE y FURNAS, *Plano de Ação de Desenvolvimento Comunitário de Retiro*, Rio de Janeiro, Tameirão, 2006.

Coutinho, Ananda Bermudes, "Da Utopia à Realidade: a construção do sonho quilombola em Retiro, es", en Carlos Eduardo Matheus [coord.], *Educação Ambiental: transformando utopia em realidade*, São Carlos, RiMa Editora, 2012, pp. 107-117.

Ferreira, Simone Raquel Batista, *Donos do lugar: a territorialidade quilombola do Sapê do Norte-es*, 2009 (Tese Doutorado em Geografia), Programa de Pós Graduação em Geografia-Universidade Federal Fluminense, 522 f.

Fonseca, Haydeé Borges, *Quilombolas de Jambuaçu: seus saberes e educação como fator de politização e identidade*, 2011 (Dissertação Mestrado em Planejamento do Desenvolvimento), Belém, Núcleo de Altos Estudos Amazônicos-Universidade Federal do Pará, 119 f.

Haesbaert, Rogério, "Território e Multiterritorialidade: um Debate", en *GEOgraphia*, núm. 17, Niterói, Programa de Pós-Graduação em Geografia, 2007.

_____, "Da Desterritorialização à Multiterritorialidade", en *Encontro de Geógrafos da América Latina, 10*, São Paulo, Universidade de São Paulo, 2005, pp. 6774-6792.

_____, *O Mito da Desterritorialização: do fim dos territórios a multiterritorialidade*, Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 2004.

_____, "Território, Cultura e Des-Territorialização", en Zeny Rosendahl y Roberto Lobato Corrêa [coords.], *Religião, Identidade e Território*, Rio de Janeiro, eduerj, 2001.

Hall, Stuart, *Identidade Cultural na Pós-Modernidade*, Rio de Janeiro, dp&a, 1997.

Leite, Ilka Boaventura, "Humanidades insurgentes: conflitos e criminalização dos quilombos, en Alfredo Wagner Berno de Almeida [coord.], *Cadernos de debates Nova Cartografia Social: Territórios quilombolas e conflitos*, Manaus, Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia/uea Edições, vol. 01, núm. 2, 2010, pp. 18-41.

_____, "Quilombos no Brasil, Questões Conceituais e Normativas", en *Textos e Debates nuer*, núm. 7, Santa Catarina, ufsc, 2000, pp. 1-38.

Lima, Robson Pereira, Ayres, Andrea Ribeiro, y Bartholo, Roberto, "Turismo de Base Comunitária sob a perspectiva dos Sítios Simbólicos de Pertencimento: O caso da Praia do Sono", en Seminário Internacional de Turismo, 11, Curitiba, obstur/ufpr/Universidade Positivo, 2009.

Malcher, Maria Albenize Farias, "Identidade Quilombola e Território", en *III Fórum Mundial de Teologia e Libertação*, Belém, wftl, 2009, pp. 399-421.

Ministério do Desenvolvimento Agrário, *Plano Territorial de Desenvolvimento Sustentável Litoral Sul*, Bahia, 2010.

Oliveira, Osvaldo Martins, *O Projeto Político do Território Negro de Retiro e suas lutas pela Titulação das Terras*, 2005 (Tese Doutorado em Antropologia), Florianópolis, Centro de Filosofia e Ciências Humanas-Universidade Federal de Santa Catarina, 396 f.

Pinheiro, Thaís Rosa, "O Turismo Étnico de Base Comunitária e a reconstrução da Cultura Quilombola: o caso do Quilombo do Campinho da Independência", en VIII Fórum Internacional de Turismo do Iguassu, Iguaçu, Fórum Internacional de Turismo do Iguassu, Foz do Iguaçu, 2014.

Santos, Alexandra, "O sabor da história: práticas alimentares e identidade quilombola", en *Intratextos*, número especial 3, Rio de Janeiro, 2012, pp. 54-71.

Souza, Marcelo Lopes, "Território do outro, problemática do mesmo? O princípio da autonomia e a superação da dicotomia universalismo ético *versus* relativismo cultural", en Zeny Rosendahl y Roberto Lobato Corrêa [coords.], *Religião, Identidade e Território*, Rio de Janeiro, eduerj, 2001, pp. 145-176.

[1] Maria Albenize Farias Malcher, "Identidade Quilombola e Território", en *III Fórum Mundial de Teologia e Libertação*, Belém, WFTL, 2009, PP. 399-421.

[2] Ilka Boaventura Leite, "Humanidades insurgentes: conflitos e criminalização dos quilombos, en Alfredo Wagner Berno de Almeida [coord.], *Cadernos de debates Nova Cartografia Social: Territórios quilombolas e conflitos*, Manaus, Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia/UEA EDIÇÕES, VOL. 01, Nº. 2, 2010, PP. 18-41.

[3] Simone Raquel Batista Ferreira, *Donos do lugar: a territorialidade quilombola do Sapê do Norte-ES* (Tese Doutorado em Geografia) Programa de Pós Graduação em Geografia, Universidade Federal Fluminense, 522, f. 2009.

[4] Alfredo Wagner Berno de Almeida, "Os quilombos e as novas etnias", en Eliane Cantarino O'Dwyer [coord.], *Quilombos: identidade étnica e territorialidade*, São Paulo, ABA/FGV, 2002, pp. 43-81.

[5] Farias Malcher, *op. cit.*, p. 402.

[6] *Ibid.*, p. 9.

[7] Rogério Haesbaert, "Território, Cultura e Des-Territorialização", en Zeny Rosendahl y Corrêa, Roberto Lobato [coords.], *Religião, Identidade e Território*, Rio de Janeiro, EDUERJ, 2001.

[8] Rogério Haesbaert, "Da Desterritorialização à Multiterritorialidade", en *Encontro de Geógrafos da América Latina*, 10, São Paulo, Universidade de São Paulo, 2005, pp. 6774-6792.

[9] Rogério Haesbaert, *O Mito da Desterritorialização: do fim dos territórios a multiterritorialidade*, Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 2004.

[10] Rogério Haesbaert, "Território e Multiterritorialidade: um Debate", en *GEOgraphia*, núm. 17, Niterói, Programa de Pós-Graduação em Geografia, 2007.

[11] Haesbaert, *O Mito...*

[12] Roberto Cardoso de Oliveira, *Identidade, Etnia e Estrutura Social*, São Paulo, Pioneira, 1976.

[13] Osvaldo Martins Oliveira, *O Projeto Político do Território Negro de Retiro e suas lutas pela Titulação das Terras*, 2005 (Tese Doutorado em Antropologia) Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 396 f.

[14] Fredrik Barth, *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*, Rio de Janeiro, Contra Capa, 2000.

[15] Joël Bonnemaison, "Viagem em Torno do Território", en Zeny Rosendahl y Roberto Lobato Corrêa [coords.], *Geografia Cultural: um século (03)*, Rio de Janeiro, EDUERJ, 2002, pp. 83-131.

[16] Stuart Hall, *Identidade Cultural na Pós-Modernidade*, Rio de Janeiro, DP&A, 1997.

[17] Marcelo Lopes Souza, "¿Território do outro, problemática do mesmo? O princípio da autonomia e a superação da dicotomia universalismo ético *versus* relativismo cultural", en Zeny Rosendahl y Roberto Lobato Corrêa [coords.], *Religião, Identidade e Território*, Rio de Janeiro, EDUERJ, 2001, pp. 145-176.

[18] *Ibid.*, pp. 158 y 159.

[19] *Ibid.*, p. 160.

[20] Ilka Boaventura Leite, "Quilombos no Brasil, Questões Conceituais e Normativas", en *Textos e Debates NUER*, núm. 7, Santa Catarina, UFSC, 2000, pp. 1-38.

[21] Thaís Rosa Pinheiro, "O Turismo Étnico de Base Comunitária e a reconstrução da Cultura Quilombola: o caso do Quilombo do Campinho da Independência", en VIII Fórum Internacional de Turismo do Iguassu, Fórum Internacional de Turismo do Iguassu/Foz do Iguaçu, 2014.

[22] Alexandra Santos, "O sabor da história: práticas alimentares e identidade quilombola", en *Intratextos*, número especial 3, Rio de Janeiro, 2012, pp. 54-71.

[23] Adéli Casagrande Canto, *Quilombos e materialização de direitos através das Políticas Públicas: um estudo sobre o Recanto dos Evangélicos*, Dissertação (Mestrado em Extensão Rural), Santa Maria, Centro de Ciências Rurais-Universidade Federal de Santa Maria, 2008, 155 f.

[24] Haydeé Borges Fonseca, *Quilombolas de Jambuaçu: seus saberes e educação como fator de politização e identidade*, Dissertação (Mestrado em Planejamento do Desenvolvimento), Belen, Núcleo de Altos Estudos Amazônicos-Universidade Federal do Pará, 2011, 119 f.

[25] Ministério do Desenvolvimento Agrário, *Plano Territorial de Desenvolvimento Sustentável Litoral Sul*, Bahia, 2010.

[26] COEP, IBASE y FURNAS, *Plano de Ação de Desenvolvimento Comunitário de Retiro*, Rio de Janeiro, Tameirão, 2006.

[27] Martins Oliveira, *op. cit.*, p. 66.

[28] Ananda Bermudes Coutinho, "Da Utopia à Realidade: a construção do sonho quilombola em Retiro, ES", en Carlos Eduardo Matheus [coord.], *Educação Ambiental: transformando utopia em realidade*,

São Carlos, RiMa Editora, 2012, pp. 107-117.

[29] Martins Oliveira, *op. cit.*, p. 125.

[30] Robson Pereira Lima, Andrea Ribeiro Ayres y Roberto Bartholo, "Turismo de Base Comunitária sob a perspectiva dos Sítios Simbólicos de Pertencimento: O caso da Praia do Sono", en *Seminário Internacional de Turismo, 11*, Curitiba, OBSTUR/UFPR/Universidade Positivo, 2009.

III

Nyahbinghi y *reggae*: dos expresiones de la música rastafari

Christian Eugenio López Negrete Miranda

El presente artículo sintetiza una investigación más amplia realizada para mi tesis de maestría en etnomusicología[1] cuyo tema de investigación es la música rastafari, y que tiene como objeto de estudio la relación entre la música *nyahbinghi*[2] y la música *reggae*.[3]

Tanto el movimiento rastafari como la música *reggae* han tenido un importante impacto cultural a nivel internacional desde la década de los setenta y cada vez se encuentran más expresiones que aluden a uno u otro, provenientes de todos los continentes. Este trabajo es un estudio etnomusicológico acerca de la música rastafari, es decir, abordo la música tomando en cuenta aspectos distintos al análisis de las estructuras musicales para profundizar en sus aspectos históricos, simbólicos, económicos, políticos y religiosos. Nos interesa pensar la música en su sentido sonoro, pero también en su sentido social y cultural, como un fenómeno que adquiere sentido en la vida colectiva. La música tiene un efecto estético, pero también es un vehículo de comprensión del mundo, un elemento ritual, una práctica vinculada a cosmovisiones particulares y, en algunos casos como el que nos ocupa, una expresión sociopolítica. De manera que este trabajo, aunque etnomusicológico, muestra una fuerte perspectiva antropológica.

El contacto y la comunicación establecidos con la doctora Desta Meghoo, una importante activista panafricanista rastafari que reside en Etiopía, durante la cuarta edición del Foro Rastreando el Reggae, en la Escuela Nacional de Antropología e Historia en 2011, despertaron en mí el interés de profundizar en la relación entre el movimiento rastafari y la

música *reggae* desde la perspectiva de los primeros dirigentes rastafari, y sobre todo en ahondar en los diversos sentidos de la práctica musical rastafari. Por lo que esta investigación se construyó a partir de ubicar, conseguir y analizar los trabajos académicos existentes en torno a estos temas, principalmente el trabajo de investigadores como Verena Reckord, Yoshiko Nagashima, Sebastián Clark, Stephen Davis y Peter Simon, que han abordado el desarrollo de la música *reggae* que popularizó la cultura rastafari internacionalmente.

Los estudios sobre el movimiento rastafari iniciaron en la década de los cincuenta, derivando en la actualidad en una gran cantidad de trabajos académicos. Los investigadores han surgido de todos los continentes buscando el conocimiento del movimiento y se ha documentado el fenómeno rastafari en diversos idiomas. El doctor Jahlani Niaah explica que existen tres categorías principales de trabajos relacionados con el movimiento rastafari en general, éstas son: *1)* los relatos periodísticos, que se desarrollaron desde principios de la década de los treinta, que todavía continúan hoy en día y que por lo general se ubican en las reacciones sensacionalistas o condenatorias al movimiento, *2)* las exposiciones académicas, las cuales comienzan en la década de los cincuenta, *3)* los testimonios autobiográficos del propio movimiento, por lo general no considerados como académicos, y que se sustentan en diversas expresiones hasta el presente.[4]

El significativo trabajo de Tereza Richards, de la Unidad de Estudios de *Reggae* de la Universidad de las Indias Occidentales, reúne referencias de libros, ponencias en congresos, tesis, artículos de revistas, grabaciones sonoras de discursos y conferencias, y da coherencia a los recursos dispersos acerca de la cultura popular jamaicana hecha en la Universidad de las Indias Occidentales y en otros lugares. A pesar de haber pasado quince años desde su publicación y de que, por lo general, no se contemplan trabajos realizados en otras lenguas además del inglés (ambas razones señalan la necesidad de una actualización de ese trabajo), Richards nos da un excelente panorama del material existente en torno al movimiento rastafari y al *reggae*, a finales del siglo XX.[5]

	Reggae	*Rastafari*	*Cultura popular*
Libros/capítulos de libros	51	103	29
Documentos de conferencias	9	4	8
Tesis/disertaciones	9	26	2
Artículos de revistas	65	138	11
Trabajos de investigación	52	45	—
Discursos/conferencias	29	12	5

Trabajos académicos acerca de rastafari según Tereza Richards.

Sin embargo, en América Latina en general existen muy pocos trabajos al respecto; no obstante, comienzan ya a surgir algunos que señalan no sólo la presencia sino la importancia del movimiento rastafari y de la música *reggae*. Sin embargo, es importante señalar que entre los trabajos realizados en América Latina y en particular en México, el presente es uno de los primeros en abordar la música rastafari y la relación entre el *nyahbinghi* y el *reggae*. En cuanto a la delimitación espacial de la investigación, ésta no se ubica en un espacio geográfico restringido; sin embargo, el trabajo de campo se centró, primordialmente, en Jamaica y, de manera complementaria, en México. Respecto a su delimitación temporal, la relación entre ambas expresiones musicales se aborda desde finales de los años sesenta, momento de la aparición del *reggae*, hasta el presente. Sin embargo, es necesario conocer también información previa importante acerca del surgimiento y los antecedentes de la música *nyahbinghi*. Asimismo, la delimitación semántica de este trabajo requiere tener claridad en cuanto al significado del *nyahbinghi* y del *reggae* para evitar cualquier tipo de confusión. De esta manera, podemos decir que la música *nyahbinghi*, por lo general, incluye la recitación de salmos, pero también puede incluir variaciones de cantos cristianos protestantes conocidos y adoptados por los rastafari y en los que se emplean los tambores *nyahbinghi* que son comunes a todos los rastafari (imagen 1). Los ritmos *nyahbinghi* fueron en gran medida una creación del músico Count Ossie, quien a inicios de los cincuenta incorporó influencias de los tradicionales tambores *burru* con canciones y ritmos extraídos de las grabaciones del músico nigeriano Babatunde Olatunji. Por su parte, en 1968, se escuchó en Jamaica por primera vez la

palabra *reggae* en la canción de Toots and the Maytals "*Do the reggay*", lo que inauguró este género como parte de la evolución de la música popular jamaicana.[6]

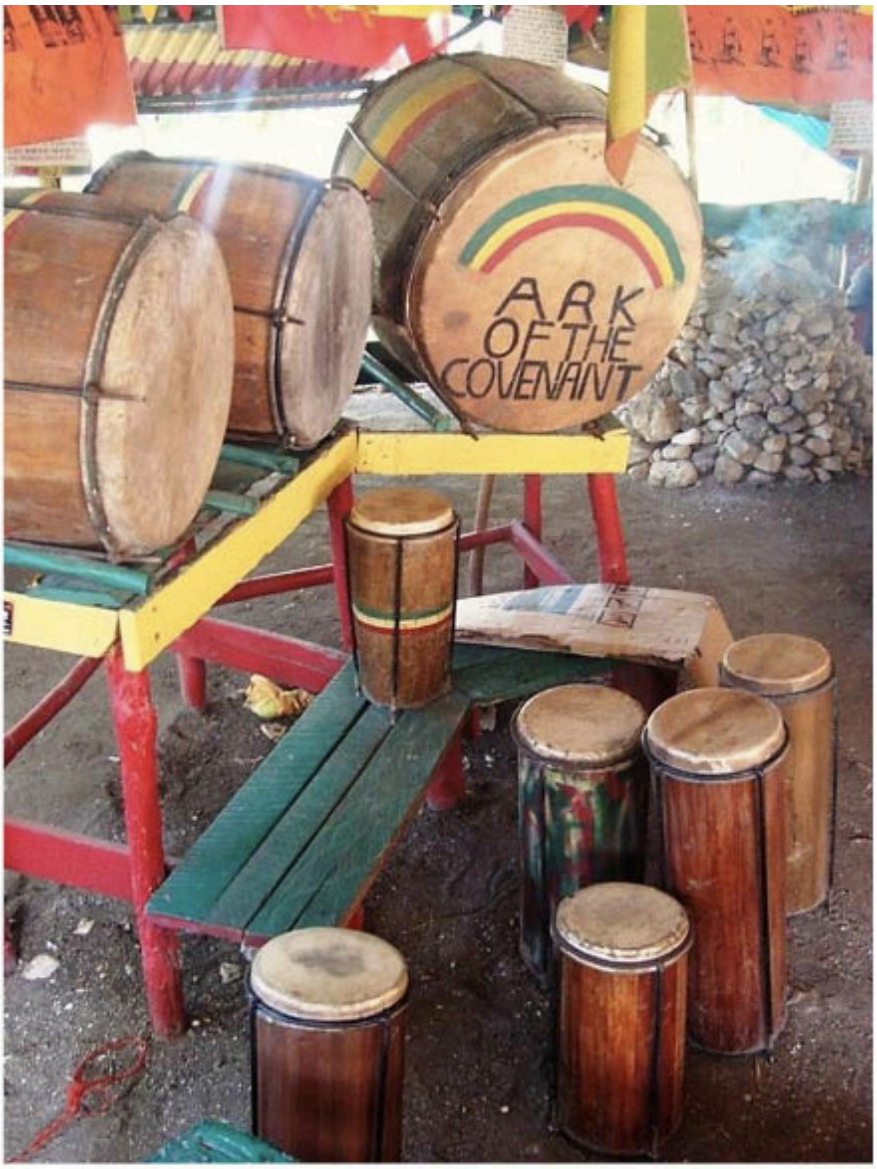


Imagen 1. *Tambores nyahbinghi*. Foto: Christian López Negrete Miranda.

Desde sus inicios, en los años treinta, el movimiento rastafari se mostró fuertemente ligado a prácticas musicales. A través de la música, las personas que se adscriben a este movimiento buscan escapar a la frustración y opresión social en la que viven e, incluso, algunos le conceden poderes

curativos. Para ellos, la música es la mejor manera de dar gracias a Jah, y además representa un arma y una forma de protesta. Recordemos que el movimiento rastafari surge en cierta forma como una respuesta a una situación de éxodo provocado por el proceso de colonización del Caribe. El traslado forzado y la esclavización de la población africana trajeron consigo procesos simbólicos de resistencia y reconfiguraciones del imaginario social que dieron vida a nuevas músicas, religiosidades y discursos políticos propiamente afrojamaicanos.

A lo largo del presente trabajo se ofrece un marco histórico tanto de la música *nyahbinghi* como de la música *reggae*. En términos generales, la música *nyahbinghi* es la forma más completa de música rastafari; ésta se toca en las ceremonias y celebraciones que incluyen el toque de tambores y cantos de alabanza. La música, durante mucho tiempo, ha desempeñado un papel importante en la cultura rastafari, y la conexión entre el movimiento y diversos tipos de música, principalmente el *reggae*, el *ska* o el *jazz*, ha sido reconocido, debido a la fama internacional de músicos rastafari como Count Ossie, Cedric Brooks y Ras Michael, entre otros (véase imagen 2).[7] El tambor *nyahbinghi* es un símbolo de la africanidad del movimiento rastafari y algunos de ellos afirman que el espíritu de energía divina está presente en el tambor, que proviene en gran medida de la tradición *burru* de grupos afrojamaicanos descendientes de los ashanti de Ghana. Por otro lado, la música *reggae* nació a finales de los sesenta en los barrios pobres de Trenchtown, el gueto principal de Kingston, Jamaica, en donde algunos músicos comenzaron a fusionar la música tradicional jamaicana como el *ska* y el *rocksteady* con el *rhythm and blues* y el *jazz* estadounidense, generando así la música *reggae*. Es importante tener en cuenta que el término *reggae* se utiliza actualmente en un sentido muy amplio para referirse a la mayoría de los tipos de música popular jamaicana. Asimismo, el *reggae* generalmente se asocia con el movimiento rastafari debido a que muchos de los más prominentes músicos de *reggae* en la década de 1970 y 1980 eran rastafari. Sin embargo, los temas de las canciones del *reggae* abordan muchos temas además de los relacionados con el movimiento rastafari, como la liberación de África, la legalización del cannabis, canciones de amor, referencias sexuales y otras con una fuerte crítica social.

El marco teórico de esta investigación está conformado principalmente por el trabajo de las investigadoras Verena Reckord y Yoshiko Nagashima,

quienes han aportado importantes trabajos acerca del desarrollo de la música *nyahbinghi* y de la música *reggae*. Particularmente, por el señalamiento de Nagashima advirtiendo que la música rastafari es la unión entre lo sagrado y el mundo secular. El *nyahbinghi* es más excluyente, ya que está centrado en la fe, mientras que el *reggae* es más incluyente, porque la fe está más diluida por una mezcla de sentimientos más humanistas, reclamos, y protesta de los pueblos oprimidos como víctimas del sistema moldeado dentro y fuera de Jamaica.[8]

Imagen 2. Bob Marley en concierto. Fuente: www.urbanimage.tv

La premisa anterior nos ha llevado a plantear la pregunta ¿cómo es que logran sincretizarse elementos diversos de las prácticas musicales rastafari con los de la música *reggae*? Por lo que la hipótesis que ha guiado este trabajo es que debido a la estrecha relación histórico-cultural que muestran tanto la música *nyahbinghi* como la música *reggae*, éstas convergen pero también divergen, en distintos aspectos que se articulan de diferentes maneras en la construcción y significación de ambas prácticas musicales, como partes constitutivas de una misma expresión, la música rastafari. Algunos de estos aspectos son: el contexto cultural en el que surgen, el sistema de creencias que expresan, los símbolos a los que aluden, los elementos estéticos que muestran, la diferenciación de funciones, las influencias en la lírica y en los patrones rítmicos, entre otros.

De modo que el objetivo de este estudio es conocer cuáles son las similitudes, diferencias y relaciones histórico-culturales entre la música *nyahbinghi* y la música *reggae*, en primera instancia, en relación al contexto jamaicano, lugar de origen de ambas expresiones musicales para, posteriormente, poder abordar esta relación en otras localidades como la Ciudad de México. De manera que las metas de este trabajo son conocer cómo se relacionan, en qué se parecen y en qué se diferencian ambas expresiones; averiguar cómo es visto y presentado el movimiento rastafari a través de la música *reggae*; saber cuál es la opinión de los rastafari acerca de la música *reggae*; indagar en qué se distingue la música *reggae* realizada por un músico rastafari; investigar cuál es el uso que le da el movimiento rastafari a la música *reggae* y cuál es el uso que la música *reggae* hace de rastafari.

Asimismo, considero que conocer las similitudes, diferencias y relaciones histórico-culturales entre la música *nyahbinghi* y la música *reggae* contribuirá a desarrollar una mejor comprensión y entendimiento de la historia y los aportes culturales de estas expresiones por parte de las propias comunidades y grupos que le dan vida a estas prácticas y también por parte de la audiencia de estos géneros a nivel internacional.

El marco conceptual de esta investigación se conforma, en primera instancia, por la definición que brinda George Eaton Simpson del movimiento rastafari[9] como una compleja mezcla de protesta social, doctrina religiosa y culto político-religioso. En segunda instancia, por las propuestas de Philip Tagg en torno al estudio de la música popular,[10] y de Timothy Rice quien propone la posibilidad de conjugar la perspectiva *outsider* e *insider* en la investigación etnomusicológica.[11] Por último incluyo tangencialmente la perspectiva de los estudios del performance, en particular la propuesta de *Philip Auslander de musical personae (*personas musicales).[12] Asimismo, es importante tener en cuenta que en este trabajo se emplean los términos *performance* y *performance musical* como equivalente a ocasión musical, de forma que se toman en cuenta todos los elementos que forman parte de dicha ocasión y no solamente los musicales.[13]

Metodológicamente retomo la propuesta de Helen P. Myers en torno a la etnografía musical[14] y por Artur Simon quien sugiere tres niveles de análisis para realizar la etnografía de la conducta musical.[15] Por otro lado, la etnografía del performance también es muy útil al abordar varios aspectos

desde la óptica de los estudios del performance, tales como la importancia del contexto, cómo son expresadas las personas musicales de un músico rasta o de un músico de *reggae*, y qué pasa cuando la música rastafari sucede.

De esta forma, tomo como base el método etnográfico aplicado a la etnografía musical durante la realización de un importante trabajo de campo en Kingston, Jamaica y en la Ciudad de México, que tuvo como propósito obtener datos de primera mano en librerías, bibliotecas, hemerotecas y archivos locales en ambos países. No obstante, debido a la escasez de textos que aborden este tema, las entrevistas y testimonios de participantes y colaboradores, tanto músicos de *reggae* como rastafari, tienen un peso importante en este trabajo para conocer lo que piensan de sí mismos y de la música que crean. El trabajo etnográfico incluyó la realización de observación participante, registro de diario de campo, entrevistas a músicos y personajes importantes de la cultura rastafari, registro fotográfico, y la realización de grabaciones de campo en audio. Además, las técnicas o métodos de contrastación empleados incluyeron una documentación y observación sistemáticas y la aplicación de distintos cuestionarios a través de pláticas y entrevistas. De modo que siempre que me refiero a estas personas, es en relación a los testimonios orales recogidos de cada uno de ellos, por lo que, debido a la importancia de sus voces, presento a quienes fueron entrevistados y atentamente brindaron su perspectiva.

Asimismo, el trabajo de campo sirvió para contrastar y recopilar información, para aproximarme a la producción, circulación y recepción de la música rastafari en sus respectivos contextos, logrando recabar así, importante información etnográfica. Durante el trabajo etnográfico se llevaron a cabo diversas actividades que me permitieron obtener información etnográfica valiosa. Los tipos de lugares y de actividades a los que asistí como parte del trabajo de campo fueron elegidos a partir de la posibilidad que brindaban para poder presenciar distintos performances musicales, tanto de la música *nyahbinghi* como de la música *reggae*. La asistencia a todos estos eventos me permitió entender mejor la diversidad que existe dentro de la música rastafari, tanto en la música *nyahbinghi* al ser presentada de manera diferente por las distintas congregaciones rastafari, como en la música *reggae* al existir una gran variedad de estilos. La mayor parte de esta investigación se efectuó en 2013, por lo que es importante

contextualizar socialmente los lugares en donde se realizó el trabajo etnográfico.

Mi posicionamiento epistemológico en el presente trabajo se basa en la propuesta de Timothy Rice acerca de la posibilidad del investigador de encontrarse en un lugar sin teorizar por la distinción *insider-outsider*, tan crucial para gran parte del pensamiento etnomusicológico, dentro de un espacio liminal en el que es posible contar con ambas perspectivas. Considero que el involucramiento con la música *nyahbinghi* que yo he experimentado ha sido un acto de apropiación que me convirtió en una persona capaz de participar en esta tradición musical con, al menos, la mínima competencia y, aunque esta transformación por sí sola no me vuelve un *insider*, me permite compartir los procesos necesarios para producir e interpretar esta música. Por lo que mi comprensión de esta práctica no es ni la de un *outsider*, ni la de un *insider*; la perspectiva que he adquirido en el proceso de aprender a tocar de manera competente los tambores *nyahbinghi* no es ni *emic* ni *etic*, sino, como señala Rice, la mía propia.[16]

La presente investigación se compone de cuatro capítulos; el primer capítulo busca brindar un panorama acerca de qué es rastafari, de su origen, conformación y desarrollo, de su estructura, de su marco de pensamiento y de sus actividades rituales, así como de su contexto global, para entonces poder comprender el significado de sus prácticas culturales, dentro de las que la música resalta por su importancia. El segundo capítulo se centra en la música *nyahbinghi*, por lo que comienza ubicándola dentro del contexto de la música tradicional jamaicana para, entonces, conocer sus antecedentes provenientes de las tradiciones *burru* y *kumina* y su desarrollo a partir de la contribución de músicos como Count Ossie. Asimismo, este capítulo brinda un panorama de las características y elementos de la música *nyahbinghi*, de los instrumentos que emplea, de sus distintas expresiones, de su performance musical y de su impacto en la música popular. El tercer capítulo se centra en la música *reggae* y brinda un panorama de la música popular jamaicana para ubicar su surgimiento, abordar sus orígenes, características, diversificación, y algunos de sus aspectos performativos. Finalmente, el cuarto capítulo explora la relación que existe entre la música *nyahbinghi* y la música *reggae*, haciendo una comparación entre las funciones, roles, y estructura entre ambas expresiones, así como la diferencia entre el performance participativo del *nyahbinghi* y el performance representativo del

reggae, resaltando además la interconectividad que existe entre ellas ya que ambas conforman la música rastafari. Asimismo en este capítulo, como resultado del trabajo de campo, se brinda una propuesta de modelo sintético de conformación de la música rastafari, aspecto en el que me detendré un momento.

El estudio de la música rastafari me ha puesto ante la necesidad de construir una herramienta metodológica y conceptual que me ayude a explicar la interrelación de la música *nyahbinghi* y la música *reggae*, así como los resultados de esa interacción. El presente trabajo presenta la propuesta del "modelo sintético de la moneda", el cual nos permite concebir la música rastafari como una moneda que cuenta inseparablemente con dos lados que la conforman, siendo el anverso el lado de la música *nyahbinghi*, por haber surgido primero, casi junto con el movimiento rastafari, y el reverso el lado de la música *reggae* como común denominador conceptual que incluye varios estilos, y como resultado del desarrollo de la música popular jamaicana con sus influencias internas y externas. Ambas caras de esta moneda ostentan improntas propias, características singulares, y funciones distintas; pero también revelan historias entrelazadas a través de un canto que une ambos lados, y que son el lugar de encuentro de los elementos particulares de ambas expresiones musicales que en conjunto conforman la música rastafari (véase imagen 3).

Imagen 3. Modelo sintético de conformación de la música rastafari

La metáfora empleada en este modelo sintético sirve muy bien para mostrar no solamente que la música rastafari tiene dos caras que se expresan de distintas maneras, sino también para señalar que, al igual que una moneda, ambas caras se conectan a través de un ineludible y delgado canto o borde. Este borde es de gran importancia debido a que pone de manifiesto la interconectividad de ambas expresiones que varía dependiendo de la direccionalidad y la intencionalidad de los acercamientos y la comunicación. En otras palabras, es en el canto de la moneda donde la música *nyahbinghi* y el *reggae* se encuentran. No obstante, el encuentro produce resultados distintos si el acercamiento procede del *nyahbinghi* hacia el *reggae*, ya que en este acercamiento preponderará la función y el sonido de los tambores *nyahbinghi* y se añadirán algunos elementos melódicos u ornamentales de la música *reggae* para resaltar su sonido. Por el otro lado, si el acercamiento proviene del *reggae* hacia el *nyahbinghi*, prevalecerá la estructura musical del *reggae* y sus elementos performativos, pero se añadirán elementos *nyahbinghi* como los tambores o se harán versiones *reggae* de algún *chant* rastafari existente. Además, debido a que ninguna de las caras de la moneda, ni la de la música *nyahbinghi* ni la del *reggae*, es homogénea, la interconectividad entre ellas tampoco lo es. Como he mencionado, aunque la música *nyahbinghi* mantiene la presencia de ciertos elementos como son los

tambores *akete*, ésta puede manifestarse de maneras distintas, ya sea por su carácter como por su estilo de ejecución, y sin embargo continúa considerándose música *nyahbinghi*.

De la misma manera, aunque la música *reggae* tiene rasgos y características propios, también se manifiesta en una diversidad de formas, ya sea por pertenecer a algún subgénero del *reggae*, o a alguno de los géneros que engloba la categoría *reggae*, así como por su localización geográfica y sociocultural, debido a que el *reggae* ha recibido frecuentemente diversos aportes musicales locales en los países en donde ha sido adoptado, y sin embargo continúa considerándose música *reggae*. De manera que el encuentro entre estas expresiones musicales no se limita a un intersticio en el que ambas convergen y fusionan sus características propias, sino a una relación dialógica permanente entre ellas que circula a lo largo del borde de esta moneda por ambos lados permanentemente. Incluso, en este espacio en donde coexisten e interaccionan ambas expresiones no es raro encontrar *chants* rastafari convertidos en canciones *reggae* o canciones de *reggae* que casi adquieren el carácter de himnos rastafari. Probablemente el mayor representante actual de la unión de ambas expresiones, del canto de la moneda, sea Ras Michael, cantante de *reggae* jamaicano y especialista en tambores *nyahbinghi*, quien desde 1974 ha producido álbumes regularmente, combinando instrumentos eléctricos propios del *reggae* con las percusiones tradicionales rastafari. No obstante, cada estilo o subgénero del *reggae* se ha relacionado con la música *nyahbinghi* de manera distinta, ya sea desde tiempos tempranos con músicos rastafari de *ska*, hasta tiempos recientes con músicos rastafari de *conscious reggae,* que han incorporado el uso de los tambores *nyahbinghi* en varias de sus canciones.

El modelo sintético de la moneda representa la conformación de la música rastafari como una unidad dual y además pone de manifiesto un espacio de diversas interacciones permanentes. Por ejemplo, un rastafari puede tocar música *nyahbinghi churchical* o *heartical* según las necesidades de la *groundation*, y también puede tocar y escuchar música *reggae* con fines lúdicos y recreativos. Asimismo, un músico de *reggae* rastafari puede asistir a un *Binghi* para participar en la creación de la música *nyahbinghi* y fortalecer su espíritu, y puede además, incorporar elementos líricos y musicales del *nyahbinghi* en su trabajo como músico de *reggae*. De esta manera si una persona se acerca a la música *nyahbinghi* y encuentra en ella una expresión

demasiado densa o religiosa, puede optar por la música *reggae*. Por otro lado, si una persona se acerca a la música *reggae* y encuentra en ella una expresión demasiado superficial o secular, puede acercarse a la música *nyahbinghi* y encontrar un significado más profundo. Este modelo sintético sirve también para explicar algo muy importante que he señalado. La música *reggae* y la música *nyahbinghi* no son lo mismo, no son sustituibles o permutables y cada una tiene características y funciones diferentes. Frecuentemente se escucha entre la audiencia de la música *reggae* que ésta es la música de los rastas; sin embargo este modelo sintético nos muestra que eso es sólo parcialmente cierto.

Por otra parte, la interacción entre ambas prácticas musicales que muestra este modelo sintético sugiere también la relación entre la música tradicional y la música popular. Esta relación se debe a que la música *nyahbinghi* es considerada, por los propios rastas y por la literatura al respecto, como música tradicional, mientras que la música *reggae* es considerada como música popular, tanto en Jamaica como a nivel internacional. En concordancia con esto, cada expresión presenta ciertas características que la ubican como tradicional o como popular desde la perspectiva de la propuesta de Philip Tagg. Por ejemplo, al caracterizar la música *nyahbinghi* como música tradicional vemos que ésta se produce y se transmite generalmente por aficionados y existen muy pocos músicos especializados, su difusión es generalmente limitada, su principal modo de distribución es por transmisión oral, no cuenta con teoría escrita propia, y los autores y músicos frecuentemente se mantienen anónimos, como parte de una expresión colectiva. Por su parte, al caracterizar la música *reggae* como música popular vemos que se produce y se transmite generalmente por músicos profesionales o semi profesionales y que existen músicos especializados, su difusión puede ser masiva en muchos casos, su principal modo de distribución es a través de grabaciones, es distribuida y almacenada de forma no escrita, sin embargo, actualmente también existen métodos para aprender a tocar que emplean la notación musical occidental o bien pueden conseguirse las partituras y las letras de algunas de las canciones más populares para ser interpretadas; además los autores y músicos frecuentemente son reconocidos individualmente como parte de una expresión individual.

Asimismo, esta correspondencia entre la música *nyahbinghi* y la música *reggae* como una práctica musical tradicional y una práctica musical popular, respectivamente, hace evidente que estas prácticas no se mantienen ajenas una de otra y que existe una comunicación permanente en una práctica musical que hace uso de distintos elementos provenientes de ambas expresiones. De forma que esta práctica híbrida puede presentarse tanto como música *nyahbinghi* que integra elementos de la música *reggae*, es decir una música tradicional que incorpora características de una música popular, o presentarse como música *reggae* que integra elementos de la música *nyahbinghi*, es decir, una música popular que incorpora características de una música tradicional. Como he mencionado, el resultado de estos dos contactos distintos varía dependiendo de la direccionalidad y la intencionalidad de los acercamientos y la comunicación entre ambas expresiones. Las diferencias que existen en el performance de la música *reggae* y de la música *nyahbinghi* tienen que ver con la diferenciación que Thomas Turino hace entre el performance musical como presentación y como participación. El performance participativo es un tipo especial de práctica artística en la que no hay distinciones artista-público, sólo participantes y potenciales participantes que desempeñan papeles diferentes, y el objetivo principal es involucrar al mayor número de personas en algún rol del performance. El performance presentacional, por el contrario, se refiere a situaciones en las que un grupo de personas preparan y proporcionan la música para otro grupo de personas; el artista prepara y proporciona la música para otro grupo, el público, que no participan en la realización de la música.[17] De modo que, desde esta perspectiva, podemos ubicar el performance de la música *reggae* como un performance representativo, mientras que el performance de la música *nyahbinghi* podemos ubicarlo como un performance participativo.

Por último, es necesario hacer dos indicaciones muy importantes en relación con la propuesta del "modelo sintético de la moneda" aquí presentada, y que vincula la música tradicional y la música popular como parte de una misma expresión. Por un lado, es necesario señalar que esta propuesta del modelo sintético de conformación de la música rastafari no agota otras posibilidades para su análisis desde otras perspectivas y que, además, su utilidad no se limita al estudio de la música rastafari. Por otro lado, es necesario distinguir y diferenciar este modelo, del modelo de la

"moneda" señalado por Brunno Nettl, el cual se refiere a la dicotomía y a la relación entre las perspectivas *insider-outsider*, y *emic-etic*, además del contraste entre usos y funciones.[18]

Como parte de las conclusiones de este trabajo, podemos mencionar que ha sido muy importante resaltar el hecho de que la música popular jamaicana ha demostrado una gran vitalidad para crearse y recrearse, adoptando y variando la música tradicional. La relación entre ambos tipos de música es considerada como abierta y el préstamo es algo frecuente. Las influencias entre la música *nyahbinghi* y la música popular han sido recíprocas. Mientras que el *nyahbinghi* ha aportado fructíferamente a la música popular, los rastafari también han recogido aspectos atractivos de la música popular con el fin de desarrollar su música artística (véase imagen 4).

Imagen 4. Stephen Marley incorporando el tambor nyahbinghi en su *performance* de *reggae*.
Fuente: http://bumslogic.wordpress.com

La música rastafari es la unión entre lo sagrado y el mundo secular y abordarla a partir del modelo sintético que he propuesto, el cual subsume la música *nyahbinghi* y la música *reggae* sirve para responder la pregunta que este trabajo ha planteado: ¿cómo es que logran sincretizarse diversos elementos de las prácticas musicales rastafari con los de la música *reggae*? Al mismo tiempo, el modelo sintético propuesto sirve para comprobar la hipótesis de

esta investigación al mostrar que, debido a que varios aspectos como la estrecha relación sociohistórica, el contexto cultural, el sistema de creencias que expresan, los símbolos a los que se alude, la estética expresada, entre otros muchos aspectos que comparten tanto la música *nyahbinghi* como la música *reggae*, éstas convergen y divergen en distintos aspectos que se interrelacionan de diferentes maneras en la construcción y significación de ambas prácticas musicales.

He mencionado que la música *nyahbinghi* ha influenciado de distintas maneras a la música *reggae*. Estas influencias van desde su creación temprana por músicos rastafari, pasando por la adaptación de los patrones rítmicos de los tambores *nyahbinghi* en los instrumentos musicales utilizados por el *reggae*, hasta la utilización de los propios tambores *nyahbinghi* en ciertos estilos de *reggae*. Igualmente, se ha dado una incorporación de diversas ideas y conceptos filosóficos y estéticos provenientes del pensamiento rastafari como parte de la lírica y el performance del *reggae*. Por su parte la música *reggae* ha intervenido también la música *nyahbinghi*, la que sin desprenderse nunca de la centralidad de los tambores, incorpora distintos elementos de la música *reggae* buscando mejorar el sonido de la música *nyahbinghi*. En otras palabras, aunque diversa en sus estilos y en el contenido de su lírica, la música *reggae* lleva el *nyahbinghi* latente y la música *nyahbinghi* encuentra en el *reggae* un heredero secular que puede difundir a mayor escala el mensaje rastafari. Por supuesto, existen estilos o subgéneros de música *reggae* que se acercan o se alejan más que otros de su legado *nyahbinghi*, así como, además, gustos personales de los músicos, influencias culturales locales, etcétera. Sin embargo, la presencia de la influencia mutua se encuentra ahí, y el *reggae* se acerca de distintas maneras a la música *nyahbinghi*, así como la música *nyahbinghi* también se acerca de distintas maneras al *reggae*.

Es importante señalar que cuando la música *nyahbinghi* tiene un carácter *churchical*, el rango de expresiones es menos amplio debido a que la música, los tambores y cada elemento tiene una función y un rol ritual particular, por lo que no pueden ser sustituidos o modificados y, por supuesto, no puede mezclarse con la música *reggae*. Así que la relación entre la música *nyahbinghi* y el *reggae* se da solamente en relación a la música *nyahbinghi* de carácter *heartical*. Para un rastafari la música *nyahbinghi* cubre exclusivamente ciertos aspectos, generalmente asociados con un carácter más espiritual y hasta religioso. Mientras que el *reggae* cubre otros aspectos, generalmente

asociados con un carácter más secular, laico y de recreación. Como se ha explicado, ambas expresiones conforman la música rastafari, porque entre ambas cubren las funciones y los aspectos emocionales y psicológicos que una sola no logra cubrir. En otras palabras, el *reggae* sería equivalente a música pública, la música *nyahbinghi heartical*, a música privada, y la música *nyahbinghi churchical*, a música íntima.

A lo largo de esta investigación he explicado que el performance musical durante las asambleas y las celebraciones *nyahbinghi* es de principal importancia debido al papel de los tambores y a los cantos que se interpretan, y a que en él se concentra la mayoría de los símbolos rastafari. A partir de la historia y desarrollo de la música rastafari, y ubicándola dentro del contexto de la música tradicional y popular jamaicana, hemos podido observar que aunque el *reggae* también se encuentra dentro de la música rasta, la música *nyahbinghi* es la base de la música rastafari y que el movimiento rastafari ha designado a la música *reggae* para que transmita su mensaje al mundo secular. Igualmente he abordado la historia y desarrollo de la música *reggae*, ubicándola dentro del contexto de la música popular jamaicana y hemos podido observar que la adopción de este género, en diversas partes del mundo y por diferentes grupos étnicos y culturales, evidencia que el *reggae* no es exclusivo de los rastafari. Por lo que, si bien tal vez el *reggae* con temas rastafari en sus líricas sea el más popular globalmente, también existe *reggae* que aborda temas muy distintos.

En este trabajo se incluyeron opiniones, perspectivas y vivencias de actores sociales con realidades socioeconómicas e históricas diferentes. Las personas entrevistadas, y que se asumen como rastas, llegaron al movimiento de manera distinta; y además inmersos en contextos históricos y culturales particulares. No obstante, dentro del sistemas de creencias rastafari existen relaciones entre todos los componentes, y cuando se afirma que no importa el color de la piel ni la nacionalidad para formar parte del movimiento y la diáspora rastafari internacional, no se ignora la existencia ni la relevancia de estos contextos particulares. Ejemplo de ellos son, por un lado, las visitas que han realizado los *elders* rastafari a las comunidades en desarrollo que han surgido en diversos países de Latinoamérica, llevando consigo la enseñanza de la música *nyahbinghi*. Y, por otro lado, la adaptación de la música *reggae* al ser cantada en español, portugués, e incluso ocasionalmente, en lenguas indígenas, en numerosos países

latinoamericanos. Por lo que, en futuras ocasiones, esta investigación profundizará con la realización de estudios de caso, situándose en uno o varios lugares en específico y en los que la propuesta del modelo sintético evite generalizaciones y, por el contrario, se emplee por caso y sirva para comparar casos particulares semejantes. Un solo caso estudiado a profundidad puede ejemplificar y ayudar a comprender la complejidad de un fenómeno social tan interesante como es el de la música rastafari ya que, como hemos visto, la música *nyahbinghi* y el *reggae* no son entidades autónomas sino hechos sociales, de modo que la direccionalidad y la intencionalidad de los acercamientos entre ambas entidades no depende de ellas mismas, sino de sujetos y actores sociales con orígenes, trayectorias, posiciones y expectativas específicas. No obstante, para este trabajo era necesario abordar estos aspectos y expresiones de la música rastafari de manera general, para posteriormente poder profundizar en la realización de estudios de caso.

De esta manera, partiendo de la premisa de la existencia de la música rastafari en otros países desde su internacionalización en los años setenta, será necesario conocer cómo se ha desarrollado esta música en cada caso y en cada contexto particular, para así entender qué es lo que ésta ha aportado a las culturas musicales locales, y en qué han contribuido éstas a la música rastafari a nivel global. De manera que el modelo sintético que he propuesto para abordar la música rastafari será útil para explicar la presencia de esta práctica musical en otros contextos. El modelo se reproduce en su interior mostrando diferentes niveles y al interior de éstos, diversos casos que expresan particularidades geográficas y lingüísticas de esta práctica que se nutre y sustenta en las referencias jamaicanas y que a la vez se ve enriquecida con nuevos elementos y reinterpretaciones específicas locales, como sucede en el caso de México.

Debido al enfoque de este trabajo, no se han incluido ejemplos para analizar y demostrar musicalmente los planteamientos expuestos. Por lo que demostraciones analíticas contundentes sobre la influencia musical de la tradición *nyahbinghi* sobre el *reggae* y otros géneros, a partir de casos particulares, será algo que sin duda enriquecerá este trabajo en futuras investigaciones y será interesante demostrarlas a partir del análisis musical de casos concretos. Además, muchos de los aspectos performativos de la música rastafari se relacionan con las estructuras musicales de estas

prácticas, como sucede con los tambores nyhabinghi. Hay que señalar, también, que la historia de la música rastafari evolucionó de una manera particular. La industria de la música y los protagonistas mismos han sabido explotar los símbolos rastafari, por lo que ahondar en esta estrategia de la industria de la música y de algunos músicos, será un aspecto interesante en trabajos posteriores. El movimiento rastafari y la música *reggae* son dos aspectos que en cierto modo evolucionaron de manera paralela y en cierto momento confluyeron. Estudiar la música rastafari implica caracterizar esa confluencia con la mayor claridad posible, debido a que fue ese punto de confluencia, sobre todo en su proyección internacional, el que generó una imagen hasta cierto punto distorsionada del movimiento. El movimiento rastafari se apropió del *reggae* y lo ha hecho parte de sí, sin que ello implique que se renuncie a las prácticas musicales propias del culto. Por otro lado, si se incorporan los tambores, e incluso el patrón rítmico básico *nyahbinghi* en el *reggae*, no quiere decir que por eso sea música *nyahbinghi*. Cada una de ellas, la música *nyahbinghi* y la música *reggae*, tiene funciones particulares como partes integrantes de la música rastafari.

Dentro de las contribuciones que este trabajo aporta, podemos mencionar el esclarecimiento de la percepción errónea de la música *reggae* como la única música rastafari, y el entender que efectivamente la música rastafari y el *reggae* no son lo mismo, y que, si bien internacionalmente se ha asociado a la música *reggae* con el movimiento rastafari, éste tiene su propia música, el *nyahbinghi*. Sin embargo, a pesar de que también es parte de la música rastafari, el *reggae* es un género musical que puede ser apropiado o empleado por individuos o grupos sociales de diferentes credos religiosos, nacionalidades, clases sociales o grupos étnicos, y para expresar diferentes cosas o aspectos de sus vidas. Por último quiero señalar dos caminos posibles de investigación de la música rastafari que este trabajo vislumbra a partir de la etnomusicología aplicada, definida por el International Council for Traditional Music (ICTM) como "el enfoque guiado por principios de responsabilidad social, que extiende sus objetivos académicos habituales de ampliar y profundizar el conocimiento y la comprensión, por medio de una búsqueda de soluciones a problemas concretos, y por un trabajo que se ejerce desde adentro y más allá de los contextos típicamente académicos". En primer lugar la conservación de prácticas pasadas, de viejos repertorios, el desarrollo de nuevos medios y nuevas estrategias de comunicación para el

estudio de las música *nyahbinghi* y sus intérpretes, en particular rescatando el aporte de los músicos rastafari de mayor edad. Y en segundo lugar, realizar un diagnóstico de los posibles beneficios y perjuicios de *la reciente propuesta del gobierno jamaicano de incluir la música* reggae *en la lista del patrimonio cultural inmaterial de la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO).*

Bibliografía

Auslander, Philip, "Musical Personae", en *TDR/The Drama Review* 50, núm. 1, marzo, Nueva York, Tisch School of the Arts, 2006, pp. 100-119.

Godlovitch, Stan, *Musical Performance: A Philosophical Study*, Londres, Routledge, 1998.

López Negrete Miranda, Christian Eugenio, *Nyahbinghi y reggae: convergencias y divergencias en la música rastafari*, 2014 (Tesis de maestría en Etnomusicología), México, Escuela Nacional de Música-UNAM.

Myers, Helen, "Fieldwork", en Helen Myers [ed.], *Ethnomusicology: An Introduction*, Londres, Macmillan Press, 1992, pp. 21-49.

Nagashima, Yoshiko S., *Rastafarian Music in Contemporary Jamaica: A Study of Socioreligious Music of the Rastafarian Movement in Jamaica*, Tokyo, Institute for the Study of Languages and Cultures of Asia & Africa, 1984.

Nettl, Bruno, *The Study of Ethnomusicology: Thirty-One Issues and Concepts*, Urbana, University of Illinois Press, 2005.

Niaah, Jahlani, "Sensitive Scholarship: a Review of Rastafari Literature(s)", en *Caribbean Quarterly* 51, núms. 3-4, Kingston, p. 11.

Rice, Timothy, "Toward a Mediation of Field Methods and Field Experience", en *Shadows in the Field: New Perspectives for Fieldwork in Ethnomusicology*, Nueva York, Oxford University Press, 1997.

Richards, Tereza, "Reggae, Rastafari and Popular Culture: A Bibliography", en *Caribbean Quarterly*, Kingston, Cultural Studies Initiative, 1999.

Simon, Artur, "Musikethnologie", en Ekkehard Kreft, *Lehrbuch der Musikwissenshaft,* trad. de Rolando A. Pérez Fernández, Berlín, 1989.

Simpson, George Eaton, "Rastafarianism", en *The Encyclopedia of Religion*, vol. 7, Nueva York, Macmillan Publishing Company, 1987, p. 95.

Tagg, Philip, "Analysing Popular Music: Theory, Method and Practice", en *Popular Music*, vol. 2, Cambridge University Press, 1982, pp. 37-67.

Turino, Thomas, *Music as Social Life: The Politics of Participation*, Chicago, University of Chicago Press, 2008.

[1] Christian Eugenio López Negrete Miranda, *Nyahbinghi y reggae: convergencias y divergencias en la música rastafari*, 2014 (Tesis de Maestría en Etnomusicología), Escuela Nacional de Música-UNAM.

[2] Los cantos nyahbinghi por lo general incluyen la recitación de salmos, y también pueden incluir variaciones de cantos cristianos conocidos y adoptados por los rastafari. El nyahbinghi también es un toque de tambor específico que se hace en las asambleas rastafari llamadas *grounations* como canto de alabanza. El ensamble nyahbinghi consta de tres tipos de tambores (*bass*, *fundeh* y *repeater*).

[3] El *reggae* es un género musical que se desarrolló en Jamaica a finales de los sesenta y que se caracteriza rítmicamente por un tipo de acentuación sincopada (*off-beat*), conocida como *skank*. Aunque el término "*reggae*" se utiliza de modo amplio para referirse a diferentes estilos de música popular jamaicana.

[4] Jahlani Niiah, "Sensitive Scholarship: a Review of Rastafari Literature(s)", en *Caribbean Quarterly,* 51, núms. 3-4, septiembre de 2005, p. 11.

[5] Tereza Richards, "Reggae, Rastafari and Popular Culture: A Bibliography", en *Caribbean Quarterly Cultural Studies Initiative*, 1999, p. X.

[6] En esa época, *reggay* había sido el nombre de una forma de baile de moda en Jamaica, pero las canciones conectaron la palabra con la música en sí, lo que llevó a su uso para referirse al estilo de música que se desarrolló a partir de ella.

[7] "Count Ossie" Oswald Williams (1926-1976). Fue un rastafari y percusionista jamaicano, creció en una comunidad rasta, donde aprendió varias técnicas de canto vocal y tambores de mano, desarrollando y llevando a escena el sonido de la música rastafari, la música *nyahbinghi*. A finales de la década de los cincuenta, junto con otros percusionistas, formó el *Count Ossie Group*. Posteriormente, formó un grupo llamado Mystic Revelation Of Rastafari, y durante su vida publicó dos álbumes que grabó con ellos.

Cedric "Im" Brooks (1943-2013). Saxofonista y flautista jamaicano, conocido por sus grabaciones como solista y como miembro de The Mystic Revelation of Rastafari, The Light of Saba y The Skatalites. Ras Michael - Michael George Henry (también conocido como Dadawah) (1943). Es un cantante de reggae jamaicano, especialista de música *nyahbinghi*. Fue el primer miembro del movimiento rastafari en tener un programa de radio de reggae en Jamaica en 1967 (*The Lion of Judah Radio*). Su banda se llama The Sons of Negus y es muy reconocida por sus tambores *nyahbinghi*.

[8] Yoshiko S. Nagashima, *Rastafarian Music in Contemporary Jamaica: A Study of Socioreligious Music of the Rastafarian Movement in Jamaica*, Institute for the Study of Languages and Cultures of Asia & Africa, 1984, p. 194.

[9] George Eaton Simpson, "Rastafarianism", en *The Encyclopedia of Religion*, vol. 7, ed. Mircea Eliade, New York, Macmillan Publishing Company, 1987, p. 95.

[10] Philip Tagg, "Analysing Popular Music: Theory, Method and Practice", en *Popular Music*, núm. 2, 1982, p. 40.

[11] Timothy Rice, "Toward a Mediation of Field Methods and Field Experience", en Barz Gregory and Timothy J. Cooley [eds.], *Shadows in the Field: New Perspectives for Fieldwork in Ethnomusicology*, Nueva York, Oxford University Press, 1997, p. 50.

[12] Philip Auslander, "Musical Personae", en *TDR/The Drama Review* 50, núm. 1, 1o. de marzo, 2006, pp. 100-119

[13] Stan Godlovitch, *Musical Performance: A Philosophical Study*, Londres/Nueva York, Routledge, 1998.

[14] Helen Myers [ed.], *Ethnomusicology: An Introduction*, Londres, McMillan Press, 1992, pp. 21-49.

[15] Artur Simon, "Muzikethnologie", en Ekkehard Kreft, *Lehrbuch der Musikwissenshaft*, trad. de Rolando A. Pérez Fernández, Berlín, 1989.

[16] Rice, *op. cit.*, p. 51.

[17] Thomas Turino, *Music as Social Life*, p. 26.

[18] Bruno Nettl, *The Study of Ethnomusicology: Thirty-One Issues and Concepts*, Urbana, University of Illinois Press, 2005, p. 153.

Redes sociales y organización de migrantes afromexicanos en Estados Unidos

Alma Rodríguez Mendoza

Introducción

La migración de mexicanos hacia Estados Unidos es un fenómeno que cuenta con una larga tradición; sin embargo el flujo de población afromexicana[1] hacia ese destino constituye un evento relativamente reciente. Se considera que es en la década de los ochenta que esta población inicia su trayectoria migratoria hacia ese país.

Este artículo tiene como objetivo dar cuenta de la dinámica migratoria internacional de la población afromexicana así como indagar en la importancia de las redes sociales en la movilidad y procesos organizativos de esta población allende la frontera.[2] El trabajo de campo fue realizado en la comunidad afromexicana José María Morelos, perteneciente al municipio de Huazolotitlán, Oaxaca. Durante varios meses nos insertamos en la comunidad para recabar información y testimonios sobre la constitución de un flujo migratorio emergente que se dirige predominantemente a la ciudad de Pasadena en California.

El estudio está basado en una metodología cualitativa que se sirve del enfoque biográfico para aproximarse a los sentidos que los propios actores dan a sus acciones. Así través de la narrativa de tres migrantes de retorno, hemos podido reconstruir la experiencia de los sujetos, dar cuenta de la reciente emigración de población afromexicana hacia esos destinos y de la conformación de una organización migrante más allá de la frontera.

El artículo se divide en dos apartados: en la primera parte se aborda la dinámica migratoria en la localidad de Morelos. En la segunda parte analizaremos los relatos de vida de tres migrantes de retorno que participaron activamente en la conformación de una organización migrante en la ciudad de Pasadena. Aunque nuestra indagación se centró en las redes sociales y la conformación de la organización "afromexicana"; se consideró contextualizar y dar cuenta de la experiencia migratoria de la población afrodescendiente. De ahí que los relatos de vida[3] se organizaron en tres momentos diferentes: antes de la migración, durante la experiencia migratoria en Estados Unidos y el retorno a la comunidad.

La migración en José María Morelos: causas estructurantes y precipitantes

La migración de mexicanos hacia Estados Unidos, como sabemos, ha sido un fenómeno prolongado, de amplia tradición histórica que a lo largo del tiempo ha respondido a múltiples factores de origen económico, social, cultural y demográfico. Para Tuirán y Ávila "los factores relacionados con la oferta/expulsión [de mano de obra] han venido desempeñando un papel cada vez más crucial, sobre todo a partir de la década de los ochenta, debido a las crisis recurrentes y a la profunda reestructuración que ha experimentado la economía mexicana".[4]

Cuando abordamos el tema de la migración de la población considerada como afrodescendiente es evidente la escasez de estudios a este respecto. Si bien es cierto que es relativamente nueva la migración de esta población allende nuestras fronteras, en las últimas décadas este fenómeno ha crecido, lo cual ha implicado consecuencias para la vida de estas comunidades.[5] La movilidad de la población oaxaqueña hacia otras zonas de nuestro país ha constituido una estrategia recurrente, sin embargo, la región de la Costa Chica en el estado de Oaxaca no se había distinguido por ser alta expulsora de migrantes internacionales. Actualmente es considerada dentro de las llamadas zonas de "migración internacional emergente".

La migración de afrodescendientes comienza en la década de los ochenta cuando el Estado mexicano implementó las reformas estructurales que inscribieron a nuestro país dentro del proyecto neoliberal y afectaron las

economías regionales, lo que impulsó a sus pobladores a buscar opciones de empleo fuera de sus comunidades. Una vez que entraron en vigor las reformas estructurales en nuestro país, las comunidades afromexicanas, que son predominantemente rurales, comenzaron a padecer los estragos de la política neoliberal.

Una de las condiciones para que comenzara la movilidad de las poblaciones afrodescendientes fue la construcción de carreteras, las cuales permitieron que los costachiquenses salieran del aislamiento en el que se encontraban permitiendo la migración hacia otras zonas como Guerrero o la ciudad de Oaxaca. En un principio estas salidas respondían a la búsqueda de oferta educativa, en ciudades cercanas como Pinotepa Nacional o Puerto Escondido; pero más tarde se convirtió en una estrategia para enfrentar la crisis en la agricultura.

La década de los noventa marca el inicio de una creciente movilidad de población afromexicana originaria de José María Morelos hacia el vecino país. Las condiciones que han precipitado este flujo migratorio son, por una parte, los fenómenos meteorológicos[6] así como las condiciones internas de la localidad. En el caso particular de nuestra localidad de estudio, la migración resultó favorecida, por el retiro del apoyo gubernamental a las actividades productivas del lugar. Otro factor detonante fue un incendio en la fábrica extractora de jugo de limón que operaba en el poblado, y sin la cual se tuvo que abandonar este cultivo.

Como hemos visto, las localidades afromexicanas presentan altos niveles de marginación, lo cual puede constituir un elemento desencadenante de la migración, aunque, como sabemos, no es el factor exclusivo de ella. La decisión de migrar es multifactorial y no sólo responde a la búsqueda de mejorar la economía de las familias, también, sobre todo, en el caso de los jóvenes se buscan nuevas experiencias.

Por otra parte, es importante señalar que la migración de afromexicanos ocurre en el contexto de la aprobación de la Immigration Reform and Control Act (IRCA), en Estados Unidos, legislación que fue un parteaguas para que el patrón migratorio entre estos dos países se modificara. Se pasó de una migración circular, con predominio masculino, a una migración familiar y a la búsqueda de asentamiento.[7] Así el contexto de arribo de este nuevo contingente a Estados Unidos quedó signada por estos cambios en los patrones de asentamiento.

En el caso de nuestra localidad de estudio, la primera persona que migró fue una mujer que se asentó en la ciudad de Pasadena en el estado de California. En cuanto estuvo establecida, animó a algunos familiares para que se encontraran con ella. Paulatinamente se fue construyendo toda una red social que posibilitó la migración hacia la ciudad de Pasadena, California, de cada vez más habitantes de Morelos y de las localidades aledañas como Cerro Blanco y la Cobranza.[8]

De acuerdo con Durand, las regiones de destino de la migración mexicana se forman cuando se dan procesos de concentración de la población dispersa en zonas específicas hasta que se forman barrios o pueblos con denominación étnica, que se refuerzan con el arribo de nuevos migrantes que buscan apoyo en sus redes de relaciones.[9]

En el caso mexicano, cuatro factores parecen haber sido los determinantes para la formación de regiones de destino: vías de comunicación, mercado de trabajo, redes sociales y vecindad geográfica.[10] Para el caso particular de la migración afrodescendiente de Morelos, las redes sociales parecen haber desempeñado un papel fundamental en la formación de un enclave de migrantes en la ciudad de Pasadena, procedente, en su mayoría, de la Costa Chica de Oaxaca.

Redes sociales

La vida fuera de la localidad de origen implica adaptarse a un mundo de vida y a códigos distintos a los aprendidos en la comunidad de origen. Las redes generan un proceso de causalidad acumulativa, en virtud de lo cual el origen y destino de los migrantes se concentran en localidades particulares.[11]

Las redes sociales facilitan el proceso migratorio, sin embargo, los migrantes narran que además ello les permite organizar las fiestas y celebraciones, recrear sus tradiciones a la vez que logran mantener contacto y sentirse más cerca de sus familiares por medio del envío de comida, fotos, objetos, etc. Así aparecen los llamados mensajeros o *couriers* que son las personas encargadas de llevar distintos paquetes entre la comunidad de origen y la de destino. En la localidad, Francisco es el encargado de realizar esta labor. Este joven tuvo contacto con la población afrodescendiente de la localidad a través de una tía, quien vive en la ciudad de Pasadena y

desarrolló una estrecha relación con la gente afrodescendiente radicada allá. La tía de Francisco, de origen mexicano aunque no afrodescendiente, conoció a algunos miembros de esta población y estableció una relación de amistad y de ayuda mutua. Francisco relata que todo comenzó como un favor, pero paulatinamente él se convirtió en el *courier* de la localidad:

> todo empezó como una especie de favor de que trajera cosas acá y a mí se me hacía interesante porque era como la excusa para ir a Puerto Escondido, a Huatulco, a la ciudad de Oaxaca o Acapulco [...] Pero después fue impresionante no me imaginé que tendría que venir desde San Diego o desde Los Ángeles a Morelos en particular; como que no era lo que yo tenía en mente, pero sí me ganó inmensamente el afecto y lo hospitalaria que es la gente y lo que pensé que iba a ser una vez o dos veces cuando mucho, se transformó y ahora vengo cada mes.

Nos narra Francisco que, desde Morelos a Pasadena, la gente envía productos que no se consiguen fácilmente allá como: chile, mole, tortillas, queso, pescado salado, pan, jamaica, etc, y, en ocasiones, productos como las chicatanas, que son hormigas que sólo se encuentran durante la temporada de lluvias y son un producto muy apreciado en la zona de la Costa; también cuenta que en ocasiones transportó —sin saberlo— carne de iguana dentro de sus paquetes; desde aquella ocasión, nos dice, revisa con mayor detenimiento cada uno de los productos que transporta; dejando fuera aquellos productos que se prohíbe introducir a Estados Unidos.

La labor que realiza Francisco es muy importante para mantener el vínculo entre los migrantes y sus familiares:

> estar al tanto de personas, que llevan años sin saber de sus familiares […] de hecho de muchos yo he sido la única persona que ha tenido contacto con sus familiares y pues a mí no me cuesta nada tomarles fotografías, llevarles videos y comida.

Los objetos que se mandan a través de la frontera, así como otras inversiones en ausencia que los migrantes hacen, les permiten mantener un lugar para sí mismos en una localidad distante y en círculos sociales separados por grandes distancias.[12] De Pasadena los migrantes afromexicanos envían fotografías, aparatos electrónicos y ropa, principalmente. Evidentemente esta labor, que inicialmente realizó Fernando como un favor, paulatinamente se ha convertido en una actividad económica.

En este apartado traté de dar cuenta de la dinámica migratoria en la localidad. En el siguiente abordaré las redes sociales y la organización de los migrantes afrodescendientes allende la frontera.

La vida en el norte: relatos de migrantes afromexicanos

La puesta en palabras de la propia existencia implica una constante definición sobre aquello que somos.[13]

El enfoque biográfico constituye un enfoque interdisciplinario que está influido por diversas ciencias como la antropología, la sociología, la psicología, entre otras. El relato de vida es una técnica que forma parte de dicho enfoque y es utilizada como una herramienta testimonial.

Cuando se produce un relato de vida, el sujeto está en posibilidad de significar, resignificar y dar sentido a su propia experiencia.[14] Los tres relatos de vida que presentamos a continuación provienen de personas que tienen en común haber migrado a Estados Unidos y, en su carácter de migrantes, participaron activamente en la conformación de la Organización Afromexicana. Dichos relatos se han organizado de forma tal que cada individuo habla acerca de su experiencia como migrante y de su participación en la organización, rescatando su visión de estos hechos, como parte de un grupo social.

Elegimos este método porque refleja la convergencia entre el testimonio subjetivo de un individuo y la plasmación de una vida que es el reflejo de una época, de unas normas sociales y de unos valores compartidos con la comunidad de la que forma parte el sujeto.[15] De lo que se ha tratado es de dar cuenta de:

- Consideraciones de los sujetos sobre su identidad
- El lugar que ocupan en tanto afromexicanos dentro y fuera de su país.
- La experiencia migratoria
- Las redes sociales
- Organización allende la frontera

Nuestro primer relato proviene de un afromexicano llamado Miguel, quién actualmente tiene 43 años. Hoy en día se desempeña como presidente de la Casa del Pueblo de Morelos y trabaja como agricultor en la siembra de papaya. En 2010 regresó a su comunidad después vivir 10 años en Estados Unidos específicamente en el área de Pasadena, California. El migró a Estados Unidos siendo ya un adulto, a la edad de 30 años. Cuando Miguel llega a Pasadena en 2000, ya se encontraban allá muchos de sus paisanos, situación que le facilitó adaptarse al nuevo entorno. Durante los diez años que vivió en California, compartió departamento con amigos y familiares.

Los trabajos donde se desempeñó fueron: construcción, restaurantes y jardinería. La decisión de regresar a su comunidad tuvo que ver primordialmente con la dificultad para emplearse en Estados Unidos, a raíz de la crisis de 2008 en ese país.

Antes de migrar a Estados Unidos, Miguel participó como activista en la Casa del Pueblo de José María Morelos, dónde fue parte importante de un proyecto de radio denominado "Radio Cimarrón", el cual fue suspendido cuando varios de sus miembros migraron. Sin embargo, a pesar de encontrarse tan lejos, Miguel mantuvo la inquietud por organizar a su comunidad y, en Pasadena, buscó sensibilizar a la población afrodescendiente sobre la necesidad de hacer visibles las costumbres y tradiciones de esta comunidad.

Nuestro segundo relato de vida es producto del testimonio de Luis, un afrodescendiente que actualmente habita en Santa María Cortijo, Oaxaca. El migró a Estados Unidos a la edad de 13 años, trabajó en distintas actividades. Después de varios años de vivir en Estados Unidos coincidió con Rosario,[16] una antigua novia con la que dejó de tener contacto tras emigrar; cuando ella llega a California, reanudan su noviazgo y, posteriormente, deciden casarse. Actualmente tienen tres hijos y viven en la localidad de los Cortijos con los dos más pequeños de 9 y 7 años.

En 2010 Rosario fue deportada y toda la familia decidió regresar a México y reunirse con Rosario; sin embargo después de pasar un año en el pueblo, el hijo mayor de la familia decidió, junto con sus padres, que lo mejor es volver a Estados Unidos para concluir sus estudios. Durante su estancia en Estados Unidos, el trabajo más estable que Luis pudo conseguir fue como supervisor en la empresa Home Depot dónde, según lo relatado

por él, se le consideraba el mejor. Rosario por su parte durante muchos años se desempeñó como costurera al igual que muchas de sus paisanas, sin embargo, al ver que la costura como actividad no era tan bien remunerada y siguiendo el consejo de un familiar, decide hacer una carrera técnica cómo enfermera, actividad que desempeñó hasta 2010, año en que fue deportada. A lo largo de la narración de su relato de vida, Luis constantemente evoca las diferencias que existen entre la vida en Estados Unidos y la vida en la Costa Chica. Recurrentemente Luis menciona que el "negro" o costeño se encuentra olvidado por el gobierno federal ya que, a decir de él, la Costa no ha sido incluida en los Programas o proyectos de desarrollo del gobierno. En su discurso, el matrimonio muestra hábitos nuevos, prácticas aprendidas y cultivadas en Estados Unidos. Dentro de los relatos de vida hemos incluido algunas intervenciones de Rosario, pues en las entrevistas realizadas estuvo presente y aportó información relevante para comprender el testimonio de Luis.

En su testimonio, la señora Antonia relató que migró en 2000. Entre los motivos que la llevaron a viajar al vecino país estuvo su interés por ver a sus hijos, quienes desde hace más de 15 años radican en la ciudad de Pasadena. En total tres de sus seis hijos viven en Estados Unidos. Antonia estuvo aproximadamente diez años radicando en Pasadena y durante este periodo participó con la Organización Afromexicana y en los eventos particulares de la comunidad afrodescendiente, preparando los platillos típicos de la Costa. Durante el tiempo que vivió en Pasadena, su ocupación principal fue el cuidado de niños. La decisión del retorno se relaciona con la nostalgia, pues extrañaba su casa y a los hijos que dejó en México. Sin embargo, siempre ha tenido en mente la idea de regresar a Estados Unidos, pero esta vez tramitando su visa.

Su estancia en Estados Unidos valió para que ella fuera atendida por médicos especialistas en Estados Unidos, debido a sus padecimientos coronarios, se le colocó un marcapasos. Además, fue operada de cataratas en los ojos.

Actualmente Antonia vive en Morelos con uno de sus hijos, quién se desempeña como jornalero en la cosecha de papaya. Complementa su ingreso con el dinero que desde Pasadena, le envía otra de sus hijas.

La señora Antonia constituye un vínculo importante entre los migrantes y la gente de la localidad. Todos en el pueblo saben que si quieres hacer un

envío a Estados Unidos, debes contactar a la señora Antonia, quien es el principal enlace con Francisco, el joven que transporta diversos productos desde la localidad de Morelos a Pasadena. Durante mi estancia en Morelos observé cómo en repetidas ocasiones preguntaban a Antonia por el "señor" que llevaba paquetes hasta Pasadena, incluso llegaba gente de Santa María Huazolotitlán, que habían oído hablar de Francisco.

La vida en la comunidad de origen

Uno de los objetivos que se trató de alcanzar a través de los relatos de vida fue que los migrantes evocarán y trataran de reconstruir cómo era su vida en su localidad de origen antes de migrar. Miguel comenta al respecto:

> Pues antes en el pueblo los caminos eran de terracería, cuando yo me fui había un proyecto de pavimentar la carretera de Huazolotitlán a Morelos. Casi toda la gente se dedicaba al campo, al maíz, ya estaba un poquito lo de la papaya, pero también estaba la producción de limón que era muy importante en el pueblo, era lo fuerte en la localidad, era de lo que se mantenían la mayoría de las familias. Yo me voy en el 2000 y cuando ya regreso en el 2010, ya se encuentra el pueblo más cambiado, cuando me fui había más casas hechas de adobe de lodo y ahora las casas ya están hechas de concreto. La carretera ya está pavimentada, algunas calles del pueblo también. Cuando yo me fui, era raro el que traía una motocicleta eran como unos tres o cuatro del pueblo nada más pero ahora una motocicleta en Morelos es como una bici. Hay demasiados carros. Yo digo que Morelos es ahora un Estados Unidos chiquito, porque Morelos la mera verdad sí tiene mucho trabajo para la gente. En Morelos sí hay mucho empleo pues, cuando es tiempo de cosecha, por ejemplo, ahora de la papaya, no hay gente suficiente para trabajar.
>
> Luis: Pues si nos sentimos bien en nuestro país. Yo te vuelvo a repetir yo migré a los trece años, desde que yo me fui pues automáticamente yo ya trabajaba porque yo salí de la escuela primaria y en vacaciones yo me iba a trabajar a las panaderías, a las tortillerías y lo mismo ella, ella ayudaba a hacer tortillas, ayudaba a hacer quesos y así; por eso muchos que la conocieron de su edad, yo estudié 5° y 6° y ella sí hizo la mayoría de la escuela aquí; también estuvimos en Acapulco y de ahí nos vinimos para acá por qué aquí nacimos y mi papá estaba enfermo así que regresamos. Ya desde ahí me fui y claro, sin olvidar a los míos.

Antes de que Miguel emigrara hacia Estados Unidos, ya participaba impulsando el reconocimiento y la visibilización de los pueblos negros:

> Aquí antes de irme en el año de 1991, ya participaba con la Danza de la Tortuga, era una parte de mí, yo me fui en el 2000 pero ya estaba un poquito relacionado con lo que es la cultura, el reconocimiento del pueblo negro.

La Danza de la Tortuga a la que alude Miguel refleja la fusión de la cultura indígena y afromestiza; durante mucho tiempo dejó de representarse

en las comunidades de la Costa Chica. Un grupo de activistas de Morelos rescataron la danza que no se bailó en la comunidad durante aproximadamente 30 años.[17] El grupo de jóvenes entre los que se encontraba Miguel rescataron la danza recurriendo a la gente mayor del pueblo, para que les enseñaran los pasos. Así, montaron la danza de la tortuga y en este periodo comienzan las primeras salidas fuera de su comunidad, a festivales y eventos en la ciudad de Oaxaca, en Mazatlán, etc. Es en estas primeras salidas que Miguel toma conciencia de que los afromexicanos y su cultura eran diferentes:

> como empezamos a salir a Mazatlán, México, a la ciudad de Oaxaca, ahí comenzamos a darnos cuenta que nosotros éramos algo diferente. Porque nos miraban así como pensando ¿de dónde salieron éstos? Pensaban que no éramos mexicanos. También en la ciudad de Oaxaca nos preguntaban ¿de qué parte vienen? Yo pues no estoy muy negro, pero los otros compañeros que están más negros pues resaltaban más y es donde se sorprendía la gente. Ahí fue donde me fui dando cuenta. Después se invita a un evento de raza negra en El Ciruelo, que fue el Primer Encuentro de Pueblos Negros, en el 93, y ahí me doy cuenta de que era necesario alzar la voz de que en Oaxaca no estaba reconocida la presencia de gente negra en la Costa.

El proceso de adaptación en la comunidad de destino

En los tres relatos los sujetos refieren que sí fue difícil adaptarse en un inicio a los cambios que impone la movilidad a otro país. Se extraña el lugar, la gente y la comida, sin embargo el hecho de contar con redes sociales de paisanos y amigos facilitó la adaptación al nuevo entorno.

> Miguel: Yo la verdad allá en Estados Unidos no me sentía extraño, me sentía en casa con los mismos compañeros que estábamos allá y con las amistades que fui formando de otros países y de aquí mismo de Oaxaca, pero de diferentes regiones; me ayudaron mucho como si fuera un hijo. Aunque sí cuesta estar allá cuando ya no tienes trabajo, porque de una forma o de otra si te enfermas pues allá te curan y después ven la forma de cómo se paga y aquí en México primero ven si puedes pagar y después te curan.
>
> Luis: Bueno a través de las raíces que llevábamos no nos adaptábamos a la comida principalmente, allá es un poquito más [...] bueno las tortillas son las mismas pero están sin calentar o sea había muchas cosas que bueno se sentía uno mal al principio; pero después nos fuimos adaptando al curso del tiempo.
>
> Señora Antonia: Pues sí, a mí me gustó estar allá, fueron aproximadamente 10 años viviendo allá. Conocí muchos lugarcitos, muchos lugares de playa, iba yo seguido a las Vegas ahí nos estábamos toda la noche hasta a las 5 de la mañana y nos gustaba mucho ir a las Vegas, fuimos a Disney que es tan bonito y divertido para los niños, muy bonito, nos íbamos a Los Ángeles. Sí anduve en muchos lugares.

Redes sociales

Para Miguel las redes sociales que ya se habían constituido previa su llegada a California fueron fundamentales para que él se adaptara:

> Yo he sido una persona que en primer lugar nunca había salido de mi pueblo, o sea yo me esperaba algo que yo no iba a poder aguantar afuera de mi pueblo. Pues fueron 30 años viviendo en mi pueblo, sin conocer ahora me voy a un país donde el idioma es diferente, es algo complicado; pero la verdad es que ya estando allá con ayuda de los mismos compañeros, pues ya había algo de paisanos allá, fue un poquito más fácil, se te ayuda más. Cuando yo llegué allá ya tenía algunos familiares, amigos que ya te cobijan te hacen sentir que no estás solo. Eso a mí me ayudó mucho.

También las redes familiares contribuyen a facilitar la adaptación en varias esferas de la vida social de los migrantes, por ejemplo, en la capacitación para conseguir mejores oportunidades de empleo en Estados Unidos, como lo menciona Rosario:

> Hay una tía de él que cuando yo recién me junté con él: Ella estudió enfermería aquí, es enfermera en México y se fue para allá. Trabajábamos las dos en la costura y ella me decía que iba a estudiar enfermería, que iba sacar un curso, me dijo vente y yo le dije que yo no tenía estudios que ¿cómo iba a ir? Y ella me contestó: no, vente sí se puede; así que fui, lo tomé y me convertí en enfermera. Ahora pienso: ella tanto que estudió acá y nosotras fuimos a acabar iguales allá en Estados Unidos. Y yo creo que esa carrera aquí nunca la hubiera podido hacer, es muy difícil.

Discriminación

Cuando se tocó el tema de la discriminación los tres sujetos afirmaron no haber experimentado algún evento de este tipo durante su estancia en Estados Unidos. Como lo menciona Rosario:

> En Estados Unidos no vivimos lo que muchos reniegan de vivir allá porque dicen que nos discriminan, que esto que el otro. Y a nosotros nunca, desde el primer momento que llegamos allá, al contrario, no sé si era la forma de trabajar o la forma de comportarse de uno, porque los trabajos a los que yo llegaba me trataban bien, por ejemplo ahora que me sacaron me dijeron que si yo regreso a Estados Unidos tengo las puertas abiertas. Y así era en todos los lugares, nosotros convivimos con mucha gente de Haití, de Belice, de Guatemala, el Salvador, americanos también. Por esa parte no tenemos ningún reproche hacia allá.

Luis agrega:

> Al contrario, siempre, al menos corrimos con suerte en esa situación porque también otra de las cosas es que nosotros no éramos conformistas sino que vimos que podíamos avanzar, como ella (se refiere a su esposa Rosario) que estaba en la costura y muchos de nuestra gente de aquí del área se quedó en la costura y no quiso salir, no quiso brincar o sea quiso ahí quedarse; en cambio ella dijo: yo voy a estudiar.

En el testimonio de Luis y Rosario podemos percatarnos de que tuvieron un buen proceso de adaptación en la sociedad receptora ajustándose a las expectativas de progreso económico y a las exigencias laborales que permean la sociedad estadounidense:

> Luis: Ese fue uno de los logros que pues sí nos duelen de haber perdido tanto en Estados Unidos, porque nosotros creíamos que con el tiempo quizá el gobierno de Estados Unidos diera oportunidad de arreglar nuestros papeles como se debería. Nosotros estábamos creciendo, pero no sé, no alcanzo a entender bien esa parte, si al gobierno de Estados Unidos le conviene que uno surja o que quede abajo como latino. Porque realmente nosotros había veces que nosotros trabajábamos las 24 horas, por ejemplo, ella trabajaba dos turnos en el hospital y yo salía de un lado y entraba para otro. De hecho yo aprendí un poco de camarografía así que me iba a trabajar a los eventos, también me iba a trabajar de DJ y así no la llevábamos trabajando. Bueno pues allí llegamos a tener dos casas en California, te vuelvo a decir, fue una pérdida muy inmensa para nosotros porque pensamos que el país que íbamos ganándolo económicamente, nos daría una oportunidad.

Trabajo

En el caso de Miguel como muchos de sus paisanos, se insertó en actividades muy distintas a lo que desempeñaba en el pueblo, pues como el mismo relata allá tiene que "hacérsele a todo":

> Allá le hace uno a todo, de lavaplatos en los restaurantes, de jardinero, de pintor, en la construcción. De todos los trabajos que hay, al que te toque, porque yo cuando estuve trabajando en un restaurante conocí a alguien que era de Michoacán y él estaba estudiando para recibirse de doctor y en Estados Unidos era cocinero.
>
> Y aquí también de la zona hay unos que eran maestros y allá andan de jardineros. Si en Estados Unidos se cambia todo […] ahora hay varios que llevaban un título o una inquietud [se refiere a un oficio] de mecánico y están en la construcción, andan echando concreto. Allá se voltea todo […] es muy raro la gente que lleva un oficio o una profesión de aquí y lo desempeñan allá.
>
> La mayoría de las mujeres se dedican a limpiar casas, al trabajo en los restaurantes de comida rápida. Los hombres de mecánicos, donde les toque, en la construcción. Si así la gente se va acomodando allá.

Miguel durante muchos años trabajó en una empresa que realizaba trabajos de jardinería y construcción, según relata:

> En la compañía dónde yo estaba trabajando había como mil trabajadores, de esos mil ya al final sólo había como 200 trabajadores. Y había muchos paisanos que cuando había mucha demanda de trabajo hacían sus grupitos y pensando que ya sabían el oficio compraban herramienta y trabajaban por su cuenta; pero ya últimamente ni para ellos tenían trabajo.

Al igual que Miguel, Luis se desempeñó en distintas actividades: trabajó en restaurantes, el trabajo mejor remunerado que consiguió fue como supervisor de un Home Depot:

> Luis: Yo trabajé en la empresa de Home Depot. Ella al principio era costurera, pero vio que la costura no daba el dinero que necesitábamos, así que decidió estudiar, ella se graduó de asistente de enfermería.

Por su parte durante su estancia en Estados Unidos, la señora Antonia se dedicó al cuidado de niños:

> Yo allá cuidaba niños, me hablaban para cuidar a los niños de las mismas de acá, de los paisanos o si no gente de otro lado, y me pagaban pues poquito, pero para estar en la casa unas me pagaban 20 dólares, otras que 40, otras 50 al día otras que 30 y yo cobraba dependiendo de la persona porque había unas que eran pobrecitas, no tenían como pagar más.

Narrativas sobre identidad

> Ante lo ajeno que me segrega, debo siempre mirar hacia aquello que me singulariza y define sea para ocultarlo o para exhibirlo.[18]

La identidad es un aspecto que pocas veces se cuestiona, cuando nos encontramos dentro del entorno de nuestra propia comunidad. En el caso de las comunidades afromexicanas, el relativo aislamiento en el que han estado por algún tiempo ha originado que su identidad sea rara vez sometida a prueba.

Para la gente que a partir de la década de los noventa comienza a salir de sus localidades, y se aventuran a conseguir el sueño americano, la práctica migratoria contribuyó para que ellos mismos se cuestionaran su identidad. Su experiencia en el vecino país fue singular, dado que al cuestionarles su nacionalidad, nadie podía creer que ellos fuesen mexicanos:

Miguel describe:

> Pero sí ya hablando de lo que es el color, de ser negro, de pertenecer a Oaxaca. En primer lugar ni aquí mismo en Oaxaca saben que hay gente negra, es un poco más complicado y allá en

Estados Unidos nos confundían con hondureños, centroamericanos, no pensaban que éramos de Oaxaca, allá se tiene otro concepto de Oaxaca que aquí sólo existe la raza indígena [*sic*].

Luis comenta:

Todos los mánagers decían: "¿Este negro de dónde viene? ¿De dónde es? No pues de Oaxaca, y decían: ¡Cómo un negro de Oaxaca ahí no hay negros ahí sólo hay indios!"

Cuenta Luis que en una ocasión en una entrevista de trabajo el supervisor le dijo:

¡Ah caramba negro! tú eres uno de los mejores, ¿De dónde eres? Y yo le contesto: vengo de México, de Oaxaca, él me dice: eres un mentiroso no te puedo creer, tu eres africano o qué se yo; No —le respondí— soy de las costas de Oaxaca, me dice: quiero ver un papel que me traigas que diga que tú eres mexicano, y te contrato. Entonces llevé mi certificado de la primaria y se lo entregué solo así me creyó que era mexicano y me contrató.

Autoadscripción

Soy negro, pero también soy mexicano

Luis: Allá muchos me nombraban negro y pues como uno sabe simular la situación, pues ya ve que en una empresa como te llamen tienes que adaptarte. La mayoría me decían "el negro" y me quedó, y ya ahí no se me hacía discriminatorio. Bueno a veces me molestaba que me llamaran de otra raza. También el negro se molesta [se refiere a los afroamericanos]. O sea el "negro negro" se molesta que le digan "negro". O sea si lo llamas Niger se molesta […]. La molestia es que se lo diga alguien que no es de su raza.

Agrega:

Y pues yo la verdad, es que lo supe simular porque estaba en una empresa y ahí me llamaban todos "el negro"; "negro pa acá, negro pa allá". Pero sí, nada más que siempre lo dije con voz en alto: que soy negro, pero también soy mexicano.

En el caso de Miguel, al cuestionársele si ser afromexicano estaba relacionado con el color de la piel, afirmó:

si te vas a la piel nos vamos a confundir con todos, porque la piel es muy engañosa. Aquí nomás en Huazolotitlán también hay personas que son morenas, aunque sus rasgos son indígenas, pero son de piel muy morena. Y yo por lo poquito que he vivido digo que no es tanto la piel sino qué es lo que te gusta, qué es lo que te llama la atención. Que sí, la piel es una forma rápida de identificar, pero yo creo que ayuda más identificar cuál es tu cultura, tus tradiciones, la música que te gusta.

Nace la Organización Afromexicana

La ciudad de Pasadena, California, donde radica un número importante de población afrodescendiente, es sede de la Organización Afromexicana, la única organización de origen afromexicano que cuenta con registro ante el Instituto de los Mexicanos en el Exterior (IME).

Las redes sociales que fueron construyendo los afromexicanos en su experiencia migratoria, posibilitaron el arribo de más miembros de esta comunidad hacia la ciudad de Pasadena. En un principio las redes sociales estaban constituidas por miembros de la familia y amigos; los cuales se brindaban apoyo entre sí para hacer frente a la experiencia migratoria en general. Paulatinamente esta red social se fue constituyendo en una red más amplia que posibilitó la puesta en marcha de formas organizativas singulares, por parte de una colectividad de origen afrodescendiente, interesada en hacer patente sus particularidades culturales, en un contexto migratorio.

Aunque la población afrodescendiente ya había venido realizando eventos, la constitución formal de esta organización se remonta a 2008. De acuerdo a Miguel, un antecedente importante en la conformación de la organización fue la visita que en ese año realizó un sacerdote católico a Pasadena:

> Miguel: El padre, me llamó a finales del 2007 diciéndome que vendría. Entonces yo le avisé a otra compañera que venía el padre y comenzamos a organizar todo, se nos ocurrió que, como él es sacerdote y aquí la mayoría de los paisanos somos católicos, cuando viniera oficiara una misa aquí en alguna casa y así después pudiera platicar con los demás. Pero a otras compañeras que tenían más comunicación con el padre de aquí de Pasadena, se les ocurrió que fuera en la Iglesia y le pidieron permiso al padre de Pasadena para que dejará al padre oficiar la misa de las 12, pues a esta hora las misas son en español, y así fue que ambos padres se pusieron de acuerdo y como coincidencia resultó que el padre de Pasadena también era "moreno", era creo de Jamaica y no hubo problema.

El sacerdote mencionado por Miguel, durante más de 30 años fue párroco en una localidad afromexicana de Oaxaca, y fundó la organización "Mexico Negro", principal agrupación convocante del Encuentro de Pueblos Negros, que se realiza cada año en la Costa Chica. Después de oficiar una misa en la Iglesia del Sagrado Corazón, donde acude

regularmente la gente afrodescendiente originaria de Oaxaca, se llevó a cabo una reunión con los migrantes:

> Miguel: invitamos a todos los paisanos a la misa y entonces tuvimos la idea de organizar una kermés. Las famosas "kermeses" dónde se vende comida y ahí con cosas así, para mantener a la gente ahí reunida. Y ya se llegó la hora, se hizo la misa, no cabía ni una gente más en la Iglesia, aparte de la gente que ya estaba acostumbrada a ir, pero fue la mayoría de la gente, de los paisanos para ver alguna novedad. Y cuando terminó la misa, se les invitó a que pasaran a un salón y al padre también y ya ahí se hizo la plática y como el padre tiene más facilidad de hablar y todo eso, se habló de la importancia de estar organizados.

Esta reunión tuvo un papel muy importante en la organización de la población afromexicana residente en Pasadena, California.

Perspectivas y objetivos de la Organización Afromexicana

Conocer cuáles son los ejes reivindicativos de la organización afrodescendiente constituyó uno de los objetivos principales de este trabajo. Por lo que dentro de los relatos de vida se cuestionó a los participantes acerca de los objetivos y las ventajas que les representa estar organizados como una comunidad particular.

> Miguel: Lo de la Organización se formó porque existen muchas organizaciones allá [en Estados Unidos], pero no hay una organización de descendientes de negros originarios de México, de esta parte de la Costa Chica, porque está Veracruz, está Oaxaca está Guerrero y esa fue también la inquietud. Fue de que, bueno, porque yo empecé a tener relaciones con la Organización del Valle, casi estaban todas las regiones, de Oaxaca estaban las siete regiones, son ocho con la Costa y esa fue también la otra inquietud. Decir, bueno, ¿qué pasa aquí? La gente está, la gente negra de la Costa de Oaxaca, Guerrero y Veracruz y esa fue la otra inquietud para llegar a hacer esta organización. En realidad estaba abandonado, no había un conocimiento de esa raíz, de la raza negra [*sic*]. La Guelaguetza ya tenían varios años presentándola en Los Ángeles, pero les hacía falta esa raíz que era la raza negra. Porque presentaban el baile que es la chilena, pero la presentaban con gente indígena, no con la gente negra que es la que representa más a la Costa. Y ya nosotros no llegamos a bailar la Chilena pero sí la "Danza de los Diablos" en esa Guelaguetza; ahí fue donde se le dio realce al nombre de la Costa, pero más que nada que se supiera que en México también hay gente negra.

Agrega:

> Y la otra parte de la Organización lo que está haciendo más es recalcarle a los jóvenes que están allá, que se fueron a los 5 u 8 años para allá, esos ya no tienen idea de dónde van y eso es lo que se ha recalcado un poco allá: la cultura, hasta tratar de hacer los mismos eventos que se hacen acá, realizarlos allá; para que tengan un poquito de conocimiento y el día que vengan para acá no

sea un mundo desconocido para ellos y si ven algo acá ya lo relacionen. Porque ahora tenemos que se va a comparar ahorita la comunicación que se tiene ahora con la de hace 30 o 40 años y los niños piensan que sus padres vivieron igual como ellos están viviendo ahorita. Y así sacándole un poquito cómo los papás vivían antes, la cultura, la comida…a eso se ha enfocado la Organización, en rescatar la cultura y todo eso allá y también en poder ayudar acá en Morelos, nunca olvidando a los que se quedan.

Los miembros de esta organización, al elegir el nombre de la misma, consideraron pertinente no marcar límites o fronteras de tipo geográfico, de esta manera, también los afrodescendientes de Guerrero que residen en Estados Unidos se sentirían incluidos y podrían adherirse a la Organización Afromexicana con mayor facilidad. Cabe destacar que el nombre de esta organización recupera un término, que fue consensado durante la Cumbre de Durban, donde la población con ascendencia africana acordó adoptar el término afrodescendiente y para particularizar adoptar el prefijo afro seguido de la nacionalidad; así el término afromexicano es el que ha tenido consenso a nivel internacional. La elección del nombre también revela la influencia de otras organizaciones de migrantes que quizá cuentan con mayores redes sociales y vínculos internacionales:

Miguel: le digo que estuvimos investigando lo del nombre de la Organización, porque si hubiera sido Afro-oaxaqueño se hubiera visto como muy dueño y por eso se llegó al acuerdo de que fuera Afromexicano pues si hubiera otra persona con inquietudes [se refiere a otros afromexicanos, de Guerrero, por ejemplo], tuviera más facilidad de entrar, de arrimarse. Por eso decidimos no abarcar sólo una zona.

Cuando se le cuestiona a Miguel sobre la importancia de la Organización Afromexicana para facilitar la migración de más habitantes de Morelos hacia Estados Unidos menciona:

Miguel: Bueno yo creo que llegó tarde la organización, para ese movimiento [se refiere a la migración], ya llegó tarde porque ahora las cosas no están fáciles; también la idea era que con la organización uno tuviera una pequeña caja de ahorro, que cada uno aportará unos 10 dólares semanales, hacer un capital para que cuando una persona tuviera un problema de ahí se pudiera ayudar. Ya sea que se le enviara a un familiar acá, decir: tenemos tanto ¿cómo manejarle? Quizá darle unos 1 500 como un apoyo pero que nos lo pague. Vamos a suponer le damos unos 1 500 dólares y esa persona verá si va o los manda. Pero en el caso de que ella fuera a Estados Unidos se le pagaría el coyote, pero ese dinero cuando ella regresara lo tenía que devolver, pero aún no se ha llevado a cabo ese plan por medio de la Organización.

La Organización Afromexicana y la construcción de vínculos trasnacionales

De acuerdo a Imaz[19] para que las relaciones de los migrantes con su comunidad puedan denominarse transnacionales, debe haber una participación sistemática entre éstos con las comunidades y a través de sus fronteras. De acuerdo a los testimonios que nos ofrecieron Miguel, Antonia y Luis, la Organización Afromexicana aún no desarrolla una relación de tipo transnacional con la localidad ni participa en los programas gubernamentales en este rubro como 3x1, sin embargo, el desarrollo paulatino de la organización hacia esa dirección sí es un objetivo propuesto por sus miembros:

> Miguel: "En lo único que se ha funcionado es en algún apoyo, como ahora que hubo un desastre en septiembre (en la inundación), mandaron un apoyo, se compró líquido para fumigar zancudos, en la clínica escaseaba un tanque de oxígeno que ahorita es necesario pues hay mucha gente que se enferma de ese tipo de cosas y con eso se ha cooperado.
>
> Y así también se ha mandado un poquito de cooperación, porque no se ha logrado avanzar hacia esa meta y si se ha estado apoyando, pero por parte del gobierno todavía no; sí esa es la idea, pero ya ve que para eso debe haber un grado mayor de organización, pero sí, ese es el proyecto llegar a esa base estando organizado. La idea para motivar a la gente era conformar la Organización, tener el dinero suficiente para conseguir una ambulancia, que aquí no hay en Morelos y de ahí ir sacando otros proyectos para la comunidad. Todo eso lo tratamos allá en Pasadena, pero los compañeros coincidieron en que había que apuntalar aún más la organización. Entonces de eso se trata de tener la organización, conseguir un capital y entonces sí trabajar conjuntamente con el gobierno. Sí, eso sí está programado hacerlo.

Miguel menciona que cuando se desbordó el Arroyo Grande, que causó la inundación de buena parte del poblado de Morelos, fueron los miembros de la migrantes organizados en Pasadena quienes enviaron apoyo para los habitantes damnificados:

> Ahora que hubo este desastre del agua [se refiere al desbordamiento del arroyo] así un apoyo grande para la gente no hubo, nada más despensas y ropa fue lo único que llegó y para limpiar, pero a través del municipio pero así una ayuda Federal hasta la fecha no ha llegado. Y a veces por lo que le digo, el hecho de no estar organizados limita mucho.
>
> Y sí, los que nos ayudaron con eso fue la gente de Estados Unidos, los paisanos. Y eso es una parte lo que pasa es que no hemos podido organizarnos porque la gente de aquí de la Costa está muy regada allá en Estados Unidos, no hay un lugar donde no haya paisanos. Así como hay gente de acá en Pasadena así también en otros lugares hay la misma cantidad de gente, pero en otras partes no han querido hacer nada; el único lugar dónde logramos organizarnos fue en la zona de

Pasadena, California. Pero las otras partes que están regadas no han tenido la inquietud de hacer algo. Sí, digamos, lo hacen por su familia pero no han logrado consolidar una organización en general que beneficie a todo el pueblo. Esa es la otra parte pues, la organización, pues la gente se queda muy reservada en eso y más con las malas cosas que ha habido, que luego alguien se desaparece con los apoyos. Pero hasta la fecha en la Organización lo poco que se ha recaudado ha sido para ayudarnos entre nosotros.

Después de constituirse oficialmente, la organización comenzó a realizar varias actividades entre las que destacan las kermeses, los torneos de fútbol y la presentación de las danzas más distintivas de esta población como son la de "Los Diablos" y la de la "Tortuga". Dentro de las kermeses, se preparaban los platillos típicos de la región de la Costa como son: los tamales de pollo, la barbacoa, en la preparación de estos platillos estuvo involucrada, durante mucho tiempo, la señora Antonia, quien durante diez años vivió en la Ciudad de Pasadena.

El encuentro con los "otros" negros

Uno de los objetivos de nuestra investigación fue indagar cómo es la relación de este colectivo con los miembros de la comunidad afroamericana, si se construye una identificación con este grupo o si puede representar una ventaja para ellos, en su calidad de migrantes, el que se les confunda con la población afroamericana.

En su relato Luis comenta que ellos sí tuvieron relación con la comunidad afroamericana, pues vivieron en un barrio "negro":

Compramos la primera casa en California en el área de Wax, un lugar donde había mucho afro, mucho negro afroamericano. Y muchos de mis paisanos, como todo me decían: si te vas a un área donde hay negros vas a tener problemas, y yo les decía: pero pues cuál es el miedo si yo estoy negro, yo provengo de raza negra (*sic*) así que yo pienso que con lo que yo hablo de inglés creo que me puedo entender con ellos. Y así fue, fui a ver la casa y si pues lo cotidiano era que el vecino bebía y hacían su bulla ahí pero nunca tuvimos problemas.

Rosario: Si convivimos con afroamericanos, mexico-americanos. Yo por ejemplo conviví con muchos de Haití, y allá los compañeros de trabajo me decían: oye tu esposo es de nuestra raza, y yo les decía: no él es mexicano, si quieres háblale y veras que habla español, y ellos no lo podían creer.

Luis agrega: si había confusiones a veces me decían que si era de Paquistán y yo les respondía: no yo no soy de Paquistán soy mexicano, afromexicano; y me respondían: No si en México no hay negros; y yo les decía: si los hay en toda el área cerca del mar, cerca de la bahía de la Costa, bueno lo que dicen los libros es que por lo regular ahí "aterrizaron" todos los negros. Y pues la diferencia entre un negro americano y el negro mexicano es que el gobierno americano tiene

muchas puertas abiertas para el afroamericano y aquí pues veo que es al contrario, nosotros no tenemos esa igualdad.

Cuando se le cuestiona a Luis sobre las diferencias entre los afroamericanos y los afromexicanos, comenta:

Luis: Allá los afros de Estados Unidos se puede decir que ellos no conocieron a sus antepasados: La única diferencia con los negros de aquí es que nosotros sí conocimos a nuestros abuelos. Yo pienso que por eso Estados Unidos piensa o ayuda a los morenos de allá. Allá si un negro no quiere trabajar 5 o 6 meses, bienvenido, están en la casa, o sea los maneja a su antojo y a la misma vez dice: bueno así no me hacen escándalo. O sea lo vamos a manejar de esta manera.

También Doña Antonia al desempeñarse como niñera comenta que convivió con una familia de afroamericanos, ella les llama "los morenos de allá":

Yo trabajé cuidando a los niños de una morena de allá, una afroamericana que sólo hablaba inglés, pero como mi hija sí habla muy bien el inglés, me presentó con ella y le dijo que me indicara que donde guardaba la ropa, que tenía que darle de comer al niño y así nos entendimos. Esa señora me quería mucho, me decía mamá y me dejaba en una hoja anotado todo, porque si podía escribir un poco de español, y así nos fuimos entendiendo. También conocí a gente de El Salvador con los que hicimos una bonita amistad.

De acuerdo a lo que narran Luis, Rosario y la señora Antonia, vemos que a pesar de la herencia racial que comparten con los afroamericanos; los afromexicanos que se encuentran como migrantes en California tienen poca relación con la comunidad negra. Y es que las barreras culturales, de lenguaje y hasta religiosas merman las posibilidades de interacción entre estos dos grupos. Sin embargo, encontraron que el color de la piel les proporcionaba cierta capacidad de "camuflaje" con la comunidad de afroamericanos, como menciona Miguel cuando se le cuestiona al respecto:

Pues eso pasa allá mucho, pues no sé si ha visto que allá hay "morenos morenos" [se refiere a los afroamericanos] .Y allá pasa mucho que les hablan a los de acá pensando que son de ellos mismos. Recuerdo cuando fue la marcha del 25 de marzo creo, la primer marcha grande en Los Ángeles, me invitaron a mí porque se unieron todas las organizaciones oaxaqueñas como apoyo y vengo yo invito a dos paisanas que son "morenas" como los de allá y ya cuando íbamos ahí en la fila con todos los paisanos de Oaxaca oigo que una gente dice: Oye míralas las "morenas " que van aquí hablan español; les digo sí hablan español, son oaxaqueñas, son paisanas, nosotros somos de allá. También, hicimos un equipo de futbol, nomás que se componía de pura gente de acá, pura gente "morena" y nos preguntaban que si éramos de Puerto Rico, pero sí te confunden mucho con otros grupos; más cuando dices que eres de Oaxaca, menos te la creen. Por ejemplo en Veracruz la gente está más acostumbrada a ver morenos, pero en Oaxaca no.

Relación con otras organizaciones de migrantes

Una de las interrogantes de este trabajo gira en torno a la relación que establecieron los afromexicanos con otras organizaciones migrantes, Miguel nos comenta al respecto:

> Como un año antes de que yo me viniera de Estados Unidos, encontramos a través de un periodista de *Los Ángeles Times*, encontramos una organización hondureña y nos llevó y platicando allá me decían: todo lo que me dices es lo mismo que se vive en Honduras […] como cuentas que se vive en sus pueblos, somos los mismos pues […]. Pero ellos ya tienen años, están mejor organizados, hasta tienen su propio hospital allá en Honduras, tienen ya hijos doctores que mandaron a estudiar a Cuba y son los que atienden a la gente en ese mismo hospital. Ellos están avanzando, pero ya tienen un tiempo trabajando; ahí hay gente de más de 60 años. Ellos imparten una clase los sábados de su lengua materna. Y así nos hemos encontrado con varias organizaciones de este tipo. Hubo varios que se me acercaron ahí con algunas entrevistas.
>
> Sí nos interesó mantener contacto con otras organizaciones allá, pues eso es lo que lo mantiene también a uno el conocer más […] bueno en particular a mí eso me gusta conocer gente, su cultura porque así uno también aprende de la vida […] y eso sí ayuda. Nosotros tuvimos relación prácticamente con todas las organizaciones de Oaxaca. Y nos buscaban, si no íbamos alguna vez nos reclamaban.

A través del testimonio de Miguel logramos saber que los afrodescendientes participaron, junto con otras organizaciones de migrantes mexicanos, en "La Gran Marcha" realizada en Los Ángeles el 25 marzo de 2006 en contra de la propuesta de ley hr 4437 que calificaba como delito el estar ilegalmente en Estados Unidos:

> Miguel: si nosotros participamos en la marcha en el 2006 y otras que se han organizado en Los Ángeles. No va la mayoría de la gente, pero la gente que es más consciente y entiende lo que es una lucha sí participa.

Las fiestas de los paisanos

Un aspecto relevante en la identidad de la población afrodescendiente es la música, en este sentido Luis fue un personaje clave en la asociación de la comunidad migrante afrodescendiente radicada en Pasadena, pues en su actividad como DJ fue imprescindible para llevar la música costeña a los eventos, fiestas y kermeses organizados por los paisanos:

> Luis: Nosotros no vivimos en Pasadena pero ibamos a visitarlos ahí. Ahí se encuentra la mayoría de nuestra gente, que hay gente aquí, de Morelos, de Cerro Blanco. También yo los conocí por

medio de que yo llevaba música de aquí. Me llevé mucha música y la gente, cuando está allá en Estados Unidos, quiere oír la música de acá, quiere bailar sus sones, aquí les decimos en pocas palabras la música "arrecha", música movida, música candente que pues le llega a uno como negro. Casi todos nosotros los negros sí oímos un resonar de tambores ya nos estamos moviendo. Y pues allá en Pasadena, pues ya al conocerme empezaron a pedirme discos de acá de la Costa y empecé a llevar, inclusive ahí tengo 3000 discos que yo tengo originales y como todo algunos no querían el original, querían copia así que pues lo que el cliente pida ¿no? Y así que ya me los hice amigos, tengo amigos de Morelos que ya son señores grandes, señoras grandes.

Él fue durante mucho tiempo la persona encargada de llevar la música a los eventos de la comunidad afrodescendiente y de la Organización Afromexicana:

Y me llamó la atención de que ellos tenían, ese recato de cuando hacía una fiesta pues había ese cariño que tal vez como nosotros nos fuimos solos y nos hicimos solos nosotros no conocíamos. Y cuando llegábamos allá pues las señoras nos abrazaban, y a veces me presentaban cantando, tocando y todas ellas me abrazaban mucho, me siguen estimando mucho todavía; y pues toda esa gente es muy bonita de corazón enorme, y ahora sí que no puedo hablar mal de ellos sino al contrario, yo cuando participaba con ellos lo hacía de corazón, porque sabía que era para la gente que sí lo necesitaba, que sí lo deseaba y yo iba a hacer los eventos. Nos decían "Miguel necesito que vengas a este evento y traes de esto". Y ahora sí que ahí conocí a Miguel y ahí íbamos a tocar muchas veces, con los paisanos. Yo era el DJ más conocido de ahí del lugar y todavía me siguen, uno que otro me habla para que lleve el sonido y pues ahí voy, ahora aparece mi video en youtube y pues ahí me ven; uno que otro manda saludos.

Los liderazgos

Al momento de realizar esta investigación, al frente de la Organización Afromexicana, en el puesto de presidente se encontraba Javier, hermano de la primera costachiquense en migrar hacia Pasadena. Sin embargo, el líder que posibilitó la conformación de aquella organización fue Miguel, quién emprendió la movilización de la comunidad afrodescendiente radicada en Pasadena. De acuerdo a lo narrado por Miguel, la designación de Javier como presidente fue cuestionada por algunos miembros de la comunidad:

Miguel: [Después de la visita del padre] pusimos fecha para el 3 de febrero que fue la reunión dónde se conformó la Organización y ya lo invité [se refiere a German Acevedo], igual en la primer reunión a él lo pusieron como presidente de la Organización. Y ya ves, cómo es la política en México que si tú no estás adelante, a ti te ponen […] me hablaron como cuatro personas y me dijeron: ¿Cómo es posible Miguel, si tú pensaste esto? ¿Por qué no te pusieron como presidente de la Organización? Yo les conteste: Yo los entiendo porque esa es la actitud de la cultura [política] en nuestro país, pero mi cultura es otra, yo hice un favor y entró una persona que no sabe nada de esto, eso queremos personas lejanas que se vayan arrimando para que vayan conociendo parte

de lo que es su cultura. Porque Javier, él ni sabía lo que existía acá en el pueblo, su vida aquí la desconocía, creo que él se fue a la edad de 5 años, primero se fue a vivir a México, y de ahí se fue para Estados Unidos, él de aquí no sabía nada. De hecho él mismo decía: pero yo qué voy a decir si no sé nada de la cultura negra, y nosotros le decíamos: no te preocupes para eso estamos nosotros para ayudarte con eso, pero tú tienes conocimiento, sabes inglés, sabes manejar computadora y todo eso, entonces está bien, por eso no vamos a pelear […] pero sí me estuvieron hablando los mismos compañeros no entendían eso, es que muchas veces esto no se entiende que a veces hay que tratar […] y ahorita Javier no se pierde un evento de la Organización, ahorita quién no lo conoce a él y él conoce a todos y antes ni sabía quiénes eran. Él era un muchacho bien vestido que se identificaba más con la cultura americana y así se fue dando lo de la Organización, hasta la fecha él está ahí.

De acuerdo a este testimonio, podemos ver la visión estratégica que manifiesta Miguel, al querer vincular a la organización a personas que no estaban tan involucradas con la cultura afromexicana. Así también el capital social y cultural que posee Javier fue considerado importante para dirigir una organización que pretendía proyectarse y crecer en cuanto a sus alcances en Estados Unidos y la propia localidad. El regreso a la localidad.

De los tres testimonios recabados, el de Luis y Rosario quizá sea el más trágico en cuanto a la manera como tuvieron que salir de Estados Unidos. Cuenta Luis que meses antes de salir de Estados Unidos se les negó el refrendo a su permiso de trabajo. Desde ese momento comenzó el temor a ser deportados. Un día hubo una redada, que no iba dirigida precisamente a los mexicanos, sino algunos migrantes filipinos ilegales que trabajaban en el mismo hospital que Rosario. En ese momento ocurrió lo que tanto temían:

Luis: ella se encontraba, trabajando en el hospital, llegó una redada porque había muchos filipinos y nuestro permiso de trabajo tenía poco que se nos había vencido, teníamos permiso pero bueno de hecho yo ya sabía que para nosotros los mexicanos no había forma de que nos dieran la residencia, se venció nuestro permiso y ya no lo renovaron, estábamos apelando y ya teníamos temor. De hecho yo ya tenía que me entró una corazonada, dije: Algo va a pasar, y le decía a ella: ¿sabes? Hay que prepararnos porque algo malo viene […] no sé tal vez mis padres, a alguien le va a pasar algo.

Rosario fue deportada ese mismo día:

Luis: Cuando ella salió deportada yo le mandé un abogado, pero ya llegó muy tarde, ella se asustó y firmó la deportación, salió para Tijuana, la sacaron en media hora y [fue cuando] yo dije pues realmente una parte de mi vida ya está allá [en México] y además yo ya me quería ir.

Todos los miembros de la familia regresaron a México para reunirse con Rosario. Fue una decisión muy difícil, pues sus tres hijos son ciudadanos estadounidenses y tanto a Luis como a Rosario les preocupaba cómo se presentaría el futuro para sus hijos en un lugar desconocido para ellos.

Tanto Miguel como Doña Antonia y Luis, a su regreso, se han convertido en líderes dentro de su comunidad desde distintas ópticas. Miguel a su regreso continuó con sus inquietudes acerca de dar visibilidad a la población afrodescendiente y muestra de ello es que hoy ocupa el cargo de presidente de la Casa del Pueblo en su localidad de origen:

> Miguel: Pero aquí andamos todavía no creas ya ahorita que regresé pues me pusieron como presidente de la Casa del Pueblo, andamos participando, estaba allá un lugar abandonado como Casa del Pueblo y ahorita pues ya le pusimos techo, nos faltan nada más las puertas y pintar. Estamos ya trabajando sobre eso para tener un lugar más amplio para darle un servicio más a la comunidad, a los jóvenes. Estamos ahorita tratando de que en los eventos que llevamos tener ahí un reproductor, prestárselos a la comunidad, a las personas que nos hablen para que en el futuro ellos se animen a participar, y otros pues sigan apoyando lo que es la cultura de Morelos y bueno pues ahí vamos haciendo un poco de trabajo.

Respecto al movimiento etnopolítico que se vive en la Costa Chica actualmente y que tiene como principio el reconocimiento de la población afrodescendiente, Miguel nos comenta su opinión al respecto de la discusión al interior de las organizaciones sobre el término más apropiado para obtener el reconocimiento jurídico (negro, afromexicano, etc):

> Miguel: Así que yo creo que no importa cómo te llamen sino cuál es el trato que nos van a dar, si nos van a dar el reconocimiento para qué nos lo van a dar. Si nos van a llamar bonito para darnos un garrotazo ¿qué caso tiene? Creo que también la gente negra tenemos que ponernos de acuerdo en para qué se está demandando el reconocimiento. Ver cuáles son nuestras necesidades, qué es lo que podemos hacer, no regalado sino ver la forma de poder trabajar.

La visión de Miguel como líder y participante de este proceso entraña una posición crítica respecto a la postura adoptada por algunas organizaciones presentes en la Costa Chica.

> También algo que ocurre aquí en la Costa es que todas las organizaciones están viendo quién le pega al término y a veces le preguntan a la gente y ni saben. Yo creo que el trabajo tiene que hacerse abajo con la gente del pueblo, debe hacerse desde abajo y de ahí sacar propuestas. Pero aquí lo que vemos más siempre es el interés personal. A mí me pasó en Estados Unidos cuando yo tantos años peleando para que se formara la organización y muchas personas me hablaron que por qué a mí no me habían puesto de presidente. Me decían, "salte ya, déjalo" pero si yo no

andaba buscando el reconocimiento personal, al contrario, me dio gusto que se arrimaran personas que ni tan siquiera tenían idea de lo que se estaba planeando.

Por su parte Luis ha constituido un grupo con algunos otros migrantes retornados, impulsando una planilla para ocupar la Agencia municipal de su localidad:

Luis: Ahorita estamos con un grupo de muchachos que estuvimos allá en Estados Unidos, y estamos haciendo una planilla para contender como candidatos a Agente Municipal. No es una cuestión personal, sino que nosotros queremos hacer un cambio, porque lo necesitamos. Porque realmente si aquí seguimos igual, me refiero sin trabajo, y sin ayuda para el campo, pues a nosotros no nos beneficia en nada y tendríamos que irnos del pueblo, aunque aquí están nuestras familias.

Respecto a Doña Antonia, podemos mencionar que es una figura importante dentro de su comunidad, y el principal enlace entre la gente de Morelos y los migrantes en Pasadena. Su casa es el lugar dónde la gente del pueblo lleva diferentes productos para que Francisco los entregue a sus familiares en Pasadena, California.

Conclusiones

La relativamente reciente movilidad que presentan las comunidades afrodescendientes hacia Estados Unidos ha sido un parteaguas en la reflexión de este grupo sobre sus procesos identitarios. Es precisamente cuando comienza la migración de afromexicanos fuera de sus localidades, que vemos emerger una conciencia más clara de su alteridad y una voluntad inquebrantable por reivindicar sus diferencias.

En el contexto particular de la migración hacia Estados Unidos, los afromexicanos han puesto especial énfasis en la acción colectiva para enfrentar las problemáticas inherentes a su estadía en un país extraño. De esta manera vemos surgir formas de organización que se distinguen sustancialmente de las implementadas por otros grupos sociales.

La organización Afromexicana, que algunos miembros pertenecientes a este colectivo pusieron en marcha a partir de 2008, constituye un ejemplo de asociación particular allende la frontera. Así como las comunidades indígenas, en su experiencia como migrantes, han implementado formas organizativas específicas, también las comunidades afrodescendientes han

comenzado a instaurar agrupaciones, fuera del contexto nacional, buscando expresar sus particularidades culturales.

A pesar de que el grado de desarrollo extraterritorial que muestra la población afrodescendiente en Estados Unidos no se equipara aún con aquellas organizaciones indígenas mixtecas que han logrado incidir en sus comunidades a nivel político y económico, la Organización Afromexicana constituye un primer intento por construir, bajo una lógica que apela más a la etnicidad, la visibilización de esta población. Así encontramos que la organización afromexicana revela un incipiente desarrollo en términos de lo que en la academia conocemos como comunidades transnacionales.

Se trata en suma de una forma particular de acción colectiva que proviene de un grupo social que ocupa un sitio específico dentro del contexto nacional. No son mestizos ni indígenas, son afromexicanos, portadores de expresiones culturales singulares, construidas a lo largo de un proceso histórico de larga duración, en la interacción con otros grupos.

Así, el análisis de los relatos de vida nos proporcionó información sobre los ejes reivindicativos de esta organización, que no es una asociación que funcione como un club, basándose en aportaciones a infraestructura en el lugar de origen o que incida sustancialmente en la vida social y política de la comunidad. A pesar de que los afromexicanos tienen acceso a recursos tecnológicos que les facilitarían este tipo de vínculo con su lugar de origen, hasta el momento no se han interesado en desarrollar su organización hacia esa meta. No obstante su relación con otros migrantes y sus organizaciones podrían influir en un futuro sobre el fortalecimiento de la organización afrodescendiente hacia esa dirección.

En los relatos de vida expuestos en este trabajo queda expresado el deseo de ser reconocidos en sus particularidades culturales y de recrear las costumbres y tradiciones de los pueblos afrodescendientes en Estados Unidos, con la finalidad de que las nuevas generaciones conozcan la cultura de la cual provienen.

Las kermeses, los eventos donde se recrean las danzas, la música y la gastronomía de este grupo cumplen la función de cohesionar y vincular a la comunidad afrodescendiente que se encuentra en Estados Unidos, así como dar a conocer a los miembros de la segunda generación las principales tradiciones del grupo social al que pertenecen y que sin estas acciones correría el riesgo de disolverse.

A lo largo de este trabajo hemos corroborado que las redes sociales y la organización que ha construido este grupo en su condición de migrantes, ha facilitado la adaptación y el fortalecimiento de sus vínculos como un grupo social. Se ha afianzado la construcción de una identidad "afromexicana", dejando de lado los aspectos de pertenencia propiamente territorial, para asumir una identidad basada en aquellos rasgos culturales compartidos por los afrodescendientes de Guerrero y Oaxaca. De este modo, la comunidad asentada en Pasadena poco a poco diluye las diferencias de carácter territorial con los afrodescendientes originarios del estado de Guerrero.

A través de la narración de los migrantes retornados pudimos acercarnos a las particularidades de construcción identitaria presente en esta población, que no alude al color de la piel, a la cultura africana y sí, en cambio, a otros elementos que podríamos ubicar como étnicos. De esta manera la música, las danzas y la gastronomía aparecen como elementos de identidad, que fortalecen los lazos entre los afrodescendientes costachiquenses.

Aunque no pretendemos reducir los procesos identitarios de esta población a la categoría raza o a la importancia del fenotipo, debemos reconocer que esta variable media en la forma como ellos se posicionan en determinados contextos sociales. Por ejemplo Luis, el único de nuestros sujetos de estudio que posee rasgos fenotípicos negros, relató que todos en Estados Unidos le llamaban negro, lo cual a él no le molestaba, siempre y cuando la gente supiera que él era mexicano. Lo que percibimos en el caso de Luis es que la forma de matizar la carga peyorativa del termino negro es subrayar su origen mexicano: "sí soy negro pero también soy mexicano", esta frase condensa el sentir de muchos miembros de la población afrodescendiente en nuestro país, que a lo largo de la historia han buscado su reconocimiento en tanto mexicanos, buscando de esta manera revertir el estigma que implica el ser, asumirse, negro.

Nuestro trabajo empírico nos ayudó a comprobar la hipótesis de que el proceso migratorio ha llevado a la población afromexicana a reflexionar sobre su identidad y el lugar que ocupa, dentro del entorno político y social de nuestro país, lo que los ha conducido a poner en práctica formas organizativas específicas, que reivindican su condición de mexicanos, enfatizando sus particularidades culturales, en el contexto de su migración hacia Estados Unidos.

Debemos tomar en consideración que los migrantes entrevistados han estado ajenos al proceso etnopolítico presente en la Costa Chica y a las discusiones sobre cómo quiere la población afrodescendiente ser reconocida por el Estado mexicano.

Por ejemplo el testimonio de Miguel lo revela como un líder que toma distancia de las discusiones vertidas por las organizaciones con mayor presencia de la Costa Chica, para él no es tan importante el término bajo el cual obtener el reconocimiento sino en el fondo el trato que se les dará a las comunidades afrodescendientes; si este reconocimiento se reflejará en mejoras para la comunidad, sobre todo a través de la implementación de política pública específica para estas poblaciones.

Así detectamos que el proceso de etnicización, que se manifiesta en la Costa Chica, tiene que ver con el deseo de ser visibles socialmente, de ser incluidos en la política pública; mientras los procesos organizativos que implementó esta población más allá de la frontera se relacionan más con la aspiración de recrear su cultura y de ser reconocidos como mexicanos.

Como hemos visto, los migrantes afromexicanos como portadores de una cultura particular han intentado recrear su comunidad en Estados Unidos, pero también han tomado elementos de la cultura estadounidense, la que a su vez intentan introducir al regresar a sus comunidades. Los casos presentados muestran cómo la nueva forma de asumirse afrodescendiente impactan la forma como estos tres migrantes se han reintegrado a su comunidad de origen. El bagaje de experiencias y conocimiento que integraron mientras se desenvolvían en la sociedad estadounidense y las interacciones con otros grupos de latinos o afroamericanos han sido un elemento incorporado a la nueva identidad de los tres sujetos.

Finalmente el trabajo tuvo como objetivo contribuir a ampliar el bagaje de conocimiento que la ciencia social posee sobre un grupo que ha sido excluido del mapa sociocultural y económico de nuestro país. Acercarnos a los procesos migratorios de los afrodescendientes nos confrontó con una búsqueda incesante de esta población por encontrar su lugar en el México actual. Las formas organizativas de los afromexicanos fuera del contexto nacional también constituyen una respuesta a esa búsqueda, poniendo en juego nuevas formas de reivindicar su diferencia.

Boruchoff, Judith A., "Equipaje cultural: objetos, identidad y transnacionalismo en Guerrero y Chicago", en Gail Mummert [ed.], *Fronteras fragmentadas*, México, El Colegio de Michoacán, 1999, pp. 499-518.

Cornejo, Marcela Francisca, Rodrigo C. Rojas, *La investigación con relatos de vida: Pistas y Opciones del diseño metodológico*, 2008. En http://redalyc.org/articulo.oa?id=96717104 (fecha de consulta: 7 de mayo, 2019).

Durand, Jorge, "Origen y destino de una migración centenaria", en Marina Ariza y Alejandro Portes [coords.], *El país transnacional, migración mexicana y cambio social a través de la frontera*, México, Instituto de Investigaciones Sociales-UNAM, 2007.

Imaz Bayona, Cecilia, *La nación mexicana transfronteras. Impactos sociopolíticos en México de la emigración a Estados Unidos*, México, fcpys-unam, 2006.

Massey, Douglas S., "Social Structure, Household Strategies, and the Cumulative Causation of Migration", en *Population Index*, núm. 56, 1990.

Massey, Douglas S, Karen Pren y Jorge Durand, "Nuevos escenarios de la migración México-Estados Unidos. Las consecuencias de la guerra antinmigrante", en *Papeles de Población*, vol. 15, núm. 61, Toluca, Universidad Autónoma del Estado de México, julio-septiembre de 2009, pp. 101-128. En http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=11211806006.

Mitchell, J., "A Real Blended Family", en *Los Angeles Times*, 13 de abril de 2008. En http://articles.latimes.com/2008/apr/13/local/me-afromex13/2 (fecha de consulta: 15 de enero, 2013).

Pujadas, J. J., *El método biográfico. El uso de las historias de vida en ciencias sociales*, Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas, 1992.

Quecha Reyna, Citlali, *Los matrimonios y la construcción de fronteras identitarias. El caso de Collantes*, 2006 (Tesis de Maestría en Antropología-unam).

_____, *Cuando los padres se van: infancia y migración en la Costa Chica de Oaxaca*, 2011 (Tesis de Doctorado en Antropología-UNAM).

Ramírez Castañeda Elisa, *Identidad, territorio y migración en Raíces, identidad y migración*, 2008, pp. 155-188.

Ziga Gabriel, José Francisco, "La Danza de la Tortuga: relaciones entre indios y negros en la Costa Chica de Oaxaca", Ponencia presentada en la

II Feria Nacional de la tortuga marina. Mazunte, Oaxaca. 14 al 17 de octubre, 2003.

[1] Población que desciende de las personas en condición de esclavitud, introducidas a este territorio durante el siglo XVI. En adelante nos referiremos a las personas pertenecientes a este grupo social como afromexicanos o afrodescendientes, dos términos que cuentan con un consenso internacional.

[2] Este artículo se deriva del trabajo titulado: *Redes sociales y organización de migrantes afromexicanos en Estados Unidos*, 2017 (Tesis para obtener el título de Licenciada en Sociología, UNAM).

[3] Los nombres de los informantes han sido modificados para mantener la confidencialidad de los relatos.

[4] Rodolfo Tuirán y José Luis Ávila, "La migración México-Estados Unidos", 1940-2010, en Francisco Alba, Manuel Angel Castillo y Gustavo Verduzco [coords.], *Migraciones internacionales*, México, El Colegio de México, 2010, pp. 93-134.

[5] Un estudio que aborda el fenómeno migratorio y las consecuencias de la migración para los hijos de los migrantes es el trabajo de Citlali Quecha, *Cuando los padres se van: infancia y migración en la Costa Chica de Oaxaca*, 2011 (Tesis de Doctorado en Antropología, UNAM).

[6] Citlali Quecha Reyna, *Los matrimonios y la construcción de fronteras identitarias. El caso de Collantes*, 2006 (Tesis de Maestría en Antropología, UNAM).

[7] Karen Massey, Douglas S. Pren y Jorge Durand, "Nuevos escenarios de la migración México-Estados Unidos. Las consecuencias de la guerra antinmigrante", en *Papeles de Población*, vol. 15, núm. 61, Toluca, Universidad Autónoma del Estado de México, julio-septiembre de 2009, pp. 101-128. En http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=11211806006.

[8] J. Mitchell, "A Real Blended Family", en *Los Angeles Times*, 13 de abril, 2008. En http://articles.latimes.com/2008/apr/13/local/me-afromex13/2 (fecha de consulta: 15 de enero, 2013).

[9] Jorge Durand, "Origen y destino de una migración centenaria", en Marina Ariza y Alejandro Portes [coords.], *El país transnacional, migración mexicana y cambio social a través de la frontera*, México, Instituto de Investigaciones Sociales-UNAM, 2007, p. 56.

[10] *Ibid*., p. 69.

[11] Douglas S. Massey, "Social Structure, Household Strategies, and the Cumulative Causation of Migration", *Population Index*, 56, 1990, pp. 3-26.

[12] Judith A. Boruchoff, "Equipaje cultural: objetos, identidad y transnacionalismo en Guerrero y Chicago", en Gail Mummert [ed.], *Fronteras fragmentadas*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 1999, pp. 499-518.

[13] Marcela Francisca Rodrigo C. Cornejo, Rojas, *La investigación con relatos de vida: pistas y opciones del diseño metodológico*, 2008. En http://redalyc.org/articulo.oa?id=96717104 (Fecha de consulta: 7 de mayo, 2019).

[14] *Loc. cit*.

[15] J. J. Pujadas, *El método biográfico. El uso de las historias de vida en ciencias sociales*, Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas, 1992, p. 44.

[16] El testimonio de Rosario se ha incluido pues nos pareció relevante, ya que complementa el relato de vida de su esposo, aunque Rosario no participó en las actividades de la organización migrante.

[17] José Francisco Ziga Gabriel, "La Danza de la Tortuga: relaciones entre indios y negros en la Costa Chica de Oaxaca", Ponencia presentada en la II Feria Nacional de la Tortuga Marina.

Mazunte, Oaxaca, 14 al 17 de octubre, 2003.

[18] Elisa Ramírez Castañeda, "Identidad, territorio y migración", en *Raíces, identidad y migración*, 2008, pp. 155-188.

[19] Cecilia Imaz Bayona, *La nación mexicana transfronteras. Impactos sociopolíticos en México de la emigración a Estados Unidos*, México, FCPyS-UNAM, 2006, p. 59.

Afroindoamérica en zona urbana: una familia afrodescendiente y afromestiza en el oriente del Estado de México

Víctor Manuel García Torres

Al momento de escribir estas líneas, la Cámara de Diputados convoca y discurren foros de consulta sobre reformas en materia de derechos indígenas y del reconocimiento de la población afromexicana. Este hecho debe celebrarse puesto que la vida nacional, mejor dicho, quienes han dirigido a la nación,[1] han invisibilizado a la población afromexicana o afrodescendiente, incluso del aspecto esencial que ha sido el de ser sujetos de derechos y de ser nombrados en la Constitución, así como han sido borrados de los censos de población. La forma de denominación es uno de los aspectos en discusión en los foros, ya que las denominaciones de *negros*, como se autodenominan las poblaciones costeras, afromexicanos, afroindígenas, afrodescendientes, o cualquier otra forma de nombrarlos, está en polémica muchas veces por actores externos, como el académico; o por la existencia de un racismo permanente de la población mexicana en general. Aunque este escrito no se inscribe en ese contexto, se considera que la forma adecuada para nombrarlos en sus derechos es la que las poblaciones con ascendencia africana utilizan de forma cotidiana.

Las personas extraídas de África en condición de esclavitud y traídas a México y nuestra América han dejados huellas importantes en la construcción de lo que hoy llamamos la vida nacional; aunque han sido invisibilizados en los censos o en sus aportaciones en la cultura mexicana

debido a un racismo aún imperante en algunos sectores que optan por una blanquitud y un mestizaje europeo-indígena.

Los estudios sobre la herencia africana han centrado su atención en las poblaciones organizadas para demandar el reconocimiento a sus derechos humanos y políticos, como en los estados de Veracruz, Oaxaca y Guerrero. También se han enfocado a destacar los elementos culturales de herencia africana como la danza o la música. Han visibilizado a las personas y colectivos en las zonas costeras. Sin embargo, escasos son los estudios encargados de analizar a las familias que han hecho vida en las zonas urbanas, principalmente de la Ciudad de México y del Estado de México.

Algunas consideraciones de los estudios afrodescendientes en México

Por mucho tiempo la obra de Gonzalo Aguirre Beltrán, *La población negra en México*,[2] ha sido una referencia constante para la antropología, la sociología, la filosofía, la historia y los estudios latinoamericanos para encauzar los estudios sobre la población afrodescendiente. Sus aportaciones y la organización propia de población afrodescendiente en distintos lugares del país, principalmente en los estados de Oaxaca, Veracruz y Guerrero, impulsaron fuertemente los estudios surgidos en la década de los noventa y hasta la actualidad, los cuales han crecido considerablemente partiendo de diferentes enfoques teóricos.[3] Para evitar repeticiones de estudios más complejos que el presente, remito líneas adelante, para conocer la trayectoria amplia desde las perspectivas históricas y etnohistóricas del comercio inhumano trasatlántico, la vida colonial y el siglo XIX, en los cuales la población afrodescendiente fue completamente invisibilizada en el país.

En 1989 México suscribió el convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo y es en este contexto que empieza a perfilarse un cambio nacional respecto al reconocimiento de los afrodescendientes. En 1990 se impulsó el proyecto La Tercera Raíz, que ha marcado y pugnado por estudios e investigaciones, apoyando las formas de organización de colectivos. Los cambios en la legislación mexicana, la multiculturalidad del artículo 2o. y el reconocimiento de aspectos culturales, pero no económicos, políticos y sociales de los grupos indígenas en el artículo 4o., también son factores para que los estudios afrodescendientes tomen impulso, aunque ellos, hasta el momento, aparecen como minorías, las cuales no son

nombradas en los artículos antes mencionados. Sin duda, la aparición del Ejército Zapatista de Liberación Nacional en 1994 también ha contribuido a la visibilización de la población afrodescendiente. En el ámbito académico, puede identificarse esta etapa como el crecimiento de los estudios antes referidos.

No obstante, ha sido la lucha, la organización y la irrupción de organizaciones en Veracruz, Guerrero y, sobre todo, Oaxaca en contra de la discriminación, del racismo, por el reconocimiento de las organizaciones políticas, las que han llevado sin duda a que hoy en la academia mexicana se tengan distintos proyectos de investigación, tal como el de la Universidad Nacional Autónoma de México, Afroamérica, La Tercera Raíz, coordinado por la doctora Luz María Martínez Montiel. Aunado a esto, lo esencial han sido las diversas organizaciones formadas desde finales de la década de los noventa, con lo cual ha iniciado una larga lucha y visibilización de la población de ascendencia africana en el país.

De entre las múltiples situaciones que han contribuido al desarrollo de la temática en la academia y, sobre todo, fortalecido a la población afrodescendiente en su organización, se pueden mencionar algunos ejemplos. La población de la Costa Chica de Guerrero se ha organizado desde 1991 hasta la actualidad con sus variaciones, rupturas y ajustes políticos, como el Consejo Guerrerense 500 años de Resistencia Indígena, Negra y Popular; en este marco, la población afrodescendiente empezó a tener una participación política. A partir de esa fecha, múltiples organizaciones han emergido en la zona costera de Oaxaca y Guerrero. Casa del Pueblo, en Huazolotitlán, se dedicó a difundir información de la herencia africana en la costa; en 1996 el Centro Coordinador para el Desarrollo Indígena de Jamiltepec, la radio Cimarrón y La Tercera Raíz son el contexto de ciertos procesos organizativos.[4] Los anteriores acontecimientos y la llegada del religioso trinitario Glyn Jemmott, en 1997, quien también ayudó a la señora Yesenia Arellanes con una beca en su adolescencia, como se mencionará después, marcaron profundamente las organizaciones costeñas en sus reivindicaciones políticas, de derechos humanos, culturales y sociales. El Primer Encuentro de Pueblos Negros se llevó a cabo del 14 al 16 de marzo de 1997 y la creación de México Negro A.C., también en ese mismo año, marcaron pautas para el fortalecimiento de ciertos estudios sobre afrodescendientes y la vida de las organizaciones.

Algunos acontecimientos externos al país han favorecido el incremento de estudios sobre los afrodescendientes: la declaratoria de 2011 como Año Internacional de las Personas Afrodescendientes, en la cual las instituciones públicas relacionadas con los derechos humanos y la prevención y eliminación de la discriminación debían tener una presencia mayor en la temática; en 2013 las Naciones Unidas promulgó el Decenio Internacional para los Afrodescendientes, llevado a la práctica de 2015 a 2024, y los veinte años de la creación del Proyecto Internacional La Ruta del Esclavo: resistencia, libertad y patrimonio de la unesco, son ejemplos de ello.[5]

En este mismo tenor, el XVI Encuentro de Pueblos Negros, organizado por comunidades afrodescendientes de la Costa Chica de Guerrero y Oaxaca, el Primer Foro Nacional Población Afromexicana y Afrodescendiente en México 2012 y por primera vez de forma directa el Instituto Nacional de Geografía y Estadística (INEGI) incluyó una pregunta para la autoadscripción de personas afromexicanas en la Encuesta Intercensal de 2015,[6] marcan significativamente el escenario del tema aquí tratado.

Las temáticas tratadas en la academia son amplias. Primeramente el análisis de la participación política de los grupos en sus propias localidades, las formas de organización e incluso de rupturas y reagrupamientos; la migración internacional. Sin duda el tema de las danzas y la música afrodescendiente y su influencia en regiones del país ha tomado un papel protagónico.[7]

En este ámbito, se destacan tres vertientes de investigación y teóricas, según Velázquez e Iturralde.

a. Se trata de análisis o "interpretaciones escencialistas" que privilegian en sus investigaciones el descubrimiento de las "huellas de africanías" resaltando en los estudios aspectos que pudieron provenir de las culturas africanas, considerando en muchos casos los procesos históricos estáticos y sin intercambios.[8]
b. Procesos y dinámicas de "mestizaje", se caracterizaron por relaciones e intercambios de sincretismo en que los que se "disolvieron" o "integraron" aquellos elementos de origen africano, tanto físicos como culturales.

c. Interpretación que busca entender los procesos diversos y complejos que caracterizaron la convivencia, el intercambio, la recreación y creación de nuevas pautas culturales, haciendo hincapié en la diferencia y la diversidad de las poblaciones de origen africano en México.[9]

En este sentido, considero que la propuesta de análisis desde la mirada de Afroindoamérica o lo afroindolatinoamericano, se suma a esta última pauta de análisis, no obstante que la propuesta del doctor Jesús Serna destaca más las relaciones entre población indígena-originaria de México y América Latina, al mismo tiempo que considera las posibilidades de las influencias de África en la religión, por ejemplo los estudios sobre la Regla de Ocha y Palo Mayombe, la filosofía, los estudios afrobrasileños, entre otros temas, no restringiéndose únicamente a percibir lo afrodescendiente en las zonas de privilegio de otros estudios, como los estados de Veracruz, Guerrero y Oaxaca.

Afroindoamérica

El enfoque afroindolatinoamericano o Afroindoamérica realiza un análisis sobre la herencia Africana en nuestra América, como se ha mencionado, con poblaciones indígenas-originarias y las relaciones con sectores afrodescendientes, blancos y mestizos a partir de la historia, la etnohistoria, la antropología, la sociología, la ciencia política, la filosofía, la economía y otras áreas del saber de las ciencias sociales y las humanidades, tal como lo sostiene Jesús Serna.[10] Se trata de una mirada teórica y al mismo tiempo, de método.

En el aspecto de la teoría, Afroindoamérica considera la religión tanto afrocubana como afrobrasileña y la influencia de la primera y sus propias transformaciones en México, la descolonización, la música, la danza, entre otras variadas temáticas, inmersas en tres grandes pautas conducidas más como parte de un método de trabajo: *a)* la relación de lo africano con población indígena en el continente y en particular en México, en la cual la influencia europea es poco significativa; *b)* el mestizaje con mayor visibilidad de lo europeo o español que complica la distinción de la "población africana indigenizada o indígena africanizada"; y *c)* "afrodescendientes, mestizados

con españoles o europeos, pero no mestizados o poco mestizados con indígenas".[11]

Al respecto, se recupera el método de análisis en el que existe la presencia de población originaria-indígena de México y los contactos e intercambios con población de origen africano, tal como se percibe en el estudio de la familia Reyes Arellanes descrito adelante, bajo la coexistencia de población mixteca y afrodescendiente. Asimismo considero la parte del método donde predomina un mestizaje con mayor visibilidad de lo europeo, como las zonas urbanas, en el que es difícil distinguir la "población africana indigenizada o indígena africanizada"; la entiendo como la referida a grandes sectores de población donde lo indígena y lo Afroindoamericano son complejos de reconocer por la diversidad de población nacional, como el caso de la zona metropolitana de la Ciudad de México.

La singularidad del método de Afroindoamérica admite ampliar las zonas de Oaxaca, Guerrero o Veracruz como los puntos de partida de los estudios de la población afrodescendiente. En este caso, permite ubicar el espacio urbano como un escenario de encuentro con familias autoreconocidas como afrodescendientes, la ruta del método va del área metropolitana de la ciudad de México, en particular el oriente del Estado de México, a las influencias e intersecciones existentes con los grandes polos de autoreconocimiento en las zonas costeras del país, principalmente Oaxaca.

Antes de continuar con el desarrollo propio del tema de la familia afrodescendiente en la zona urbana, considero pertinente plantear brevemente algunos elementos sobre un tema polisémico y complejo como la identidad, no con el afán de llegar a consideraciones totales y esencialistas, lo refiero por las autoadscripciones que aparecerán en las entrevistas expresadas líneas después.

La identidad en algunos estudios antropológicos presenta ciertas coincidencias: es subjetiva y depende de un Yo, incluso se habla de un ego que se traslapa al grupo social y se presenta como identidad colectiva;[12] es considerada un desarrollo que continuamente se está transformando, es procesal;[13] requiere un proceso de autorreconocimiento y heterorreconocimiento por parte de los individuos;[14] es contrastativa y clasificatoria.[15] Al mismo tiempo, la lengua, la religión, las costumbres, el vestido son sólo algunos elementos culturales que pueden ser utilizados para determinar una identidad,[16] pero de ninguna manera son definitorios, pues

la identidad depende más, como ya se dijo, de sucesiones subjetivas que se encuentran en los individuos a manera de representaciones sociales o procesos simbólicos. A su vez, la identidad también se articula en situaciones de conflicto-tensiones[17] o procesos organizativos en defensa de la territorialidad o de derechos humanos, tal como sucede con diferentes organizaciones afrodescendientes en México y de otras latitudes de nuestra América.

Así, identidad se entiende, de acuerdo con Aguado y Portal,[18] como "un proceso de identificaciones históricamente apropiadas que le confieren sentido a un grupo social y le dan estructura significativa para asumirse como unidad". Ésta depende del autorreconocimiento y heterorreconocimiento. Al mismo tiempo, la identidad no es estática, es múltiple en sentido estricto, es procesal, relacional y de reconocimiento. El reconocimiento de los grupos afrodescendientes y su autoidentificación como tal, debe entenderse en un marco de tensiones entre la sociedad nacional, los grupos étnicos como punto de partida de las políticas estatales y la emergencia de los sujetos políticos o etnopolíticos por consolidar su organización afrodescendiente.

En el caso de la identidad afrodescendiente, la recurrencia a un fenotipo por color de piel y cabello son aspectos marcados por un racismo imperante en la sociedad nacional, por ello más que marcar el "fenotipo afrodescendiente" como un identificador, apelo al autoreconocimiento, y lo distingo de la noción utilizada en el conteo intercensal de 2015 por las razones mencionadas en ese apartado.

Debe aclararse el equívoco recurrente del identificador fenotípico, pues ha llevado al uso de nociones como de raza, casta y mestizaje, incluso en su expresión máxima como racismo. Martínez Montiel[19] ha analizado el papel de la raza, la casta, el mestizaje y el racismo como construcciones de pueblos dominados respecto a una visión colonizadora de los mismos. Descarta por completo el término raza (correspondiente más a lo biológico) y casta por su notaria carga colonizadora en el caso de México.

El mestizaje no se puede dudar durante la historia del país, pero está lejos de ser aceptado como una noción biológica de "raza pura".

En el caso de la identidad afrodescendiente de los entrevistados, si bien en primera instancia recurren al fenotipo, las entrevistas dejan claro un autoreconocimiento o identidad múltiple por el lugar de nacimiento, la

ascendencia familiar, los contactos o relaciones con personas involucradas en organizaciones afrodescendientes de Oaxaca, por apego a un territorio del cual emigraron (desterritorializados) e identificadores manifestados en contextos particulares como la música y la danza. En el caso de Itziri, jovencita de 16 años, su autoidentificación está en razón de la investigación sobre su raíz africana a través de recurrir a las tecnologías de información y comunicación, así como la tradición oral por parte de sus padres.

Con lo anterior, se confirma esta propuesta lejos de los esencialismos identitarios e incluso no apela a generalizaciones sobre la identidad de afrodescendiente ni en las zonas urbanas ni en los estados de Oaxaca, Guerrero y Veracruz.[20]

Para referirse a las poblaciones afrodescendientes se ubican diferentes acepciones. En el trabajo de Gonzalo Aguirre Beltrán se refiere a "la población negra" para el caso del país. Lejos de polemizar con esa forma de denominación, la palabra "negro" adquiere un aspecto etnopolítico de organización, tal como se percibe en los encuentros de "Pueblos Negros" (1997), al igual como se percibe como fundamento de lucha en algunas organizaciones como "México Negro", junto a otras como África, AC, ECOSTA, Yutucuii, AC, Púrpura, AC, ODECA y SOCPINDA, contribuyen a reivindicar los aportes de la población afrodescendiente en el entorno nacional.[21]

Al considerar el estudio del propio Aguirre Beltrán se desprende la palabra afromestizo, la cual visualiza a las poblaciones afrodescendientes en el riesgo latente del mestizaje con la población indígena y nacional en el contexto del indigenismo. En este sentido, el afromestizo sería la población de ancestros africanos en proceso de intercambio genético con la población indígena-originaria y la población nacional. En otro sentido se refiere al proceso de colonización de lo blanco respecto a sectores colonizados por una política de blanquitud promovida desde el Estado mexicano con la incorporación del indígena y de los afrodescendientes a la vida "nacional".

Existe una acepción más, la cual refiere a la propia idea de ciertos sectores afrodescendientes y sus matrimonios con población indígena, tal como se percibe en el testimonio del señor Adalberto Reyes, quien se reconoce como afromestizo, al autoidentificarse como la "mezcla de una raza entre indígena y afrodescendiente".

En otra acepción, se ha usado, tanto en México como en otros países de nuestra América, la referencia a afrobrasileños, afrocaribeños, afroperuanos, afromexicanos, que pueden provenir de que Fernando Ortiz introdujera el vocablo *afrocubanos* en su libro *Los negros brujos*, tratando de evitar prejuicios.[22] Con ello inauguró el conjunto de estudios sobre la africanía en el continente, marcando las pautas particulares de cada uno de los países de la diáspora africana. Los estudios fueron enmarcados por conceptos tales como áreas culturales, relativismo cultural, reafirmación folclórica, foco cultural, sincretismo, algunos cuyo peso académico está presente ahora en los estudios de la influencia africana en el continente, principalmente con la Regla de Ocha y el Palo Mayombe.

Las poblaciones han sido nombradas de diferente manera. Afromexicanos[23] se percibe la denominación en el caso de procesos legales, en el que toda población nacida en los límites fronterizos mexicanos goza de los derechos reconocidos por la constitución.

> La afromexicanía es un asunto de identidad y no de las características físicas de las personas. Legalmente una persona es afromexicana cuando, ya sea debido a su cultura, costumbres o algún otro criterio, se autoreconoce como tal. Es discriminatorio usar la apariencia, los rasgos físicos (fenotipo) o genes (genotipo) para designar a alguien como afrodescendiente.[24]

Afrodescendiente ha sido una referencia constante en los estudios de nuestro país. Algunas organizaciones de ascendencia africana identifican el nombre con un marcado tinte académico, incluso sobre la propia denominación de pueblos negros que algunas organizaciones utilizan.[25]

Como recurso de método en el conteo intercensal, el INEGI utilizó el concepto:

> Afrodescendiente. Persona que desciende de los africanos que llegaron a México durante el periodo colonial para trabajar de manera forzada en haciendas, ingenios, minas, manufacturas, o como comerciantes, cocineras, nodrizas, entre otras actividades. Incluye a las personas que llegaron a México en otras épocas de la historia nacional y que tienen ascendentes de África.[26]

Es notorio que la referencia es de tipo histórico y de reconocimiento de "ascendentes" africanos, útil en cierto momento, pero le otorga un cierto desdén al reconocimiento del afrodescendiente como actor político actual, no se alude a reconocerse como sujeto político en busca de ejercer sus derechos constitucionales. Encasilla a la población afrodescendiente en

procesos de trabajos históricos, dejando de lado las múltiples actividades laborales actuales con esa referencia a los trabajos coloniales.

La referencia afrodescendiente en el conteo intercensal intenta llegar a una cierta reconciliación con el presente, al señalar esa afrodescendencia con la "autoadscripción afrodescendiente". Ésta sería el "Autorreconocimiento como persona descendiente de África, con base en su propia cultura, tradiciones e historia".[27] No se trata de mexicanos con ascendencia africana, sino de "descendientes de África", de nueva cuenta se recurre al pasado para marcar la afrodescendiencia, sumándole la "propia cultura, tradiciones e historia". Se deja de lado los contactos con población indígena-originaria, proceso bastante socorrido en la vida nacional. No obstante, se vuelve sobre el asunto polémico ¿cuál es la "propia cultura" de los descendientes de África? ¿Afrodescendientes sólo son los descendientes de África y no quienes el colonialismo obligó a salir de sus poblaciones y sumergirse con expresiones culturales de zonas urbanas?

Población afrodescendiente

En los censos contemporáneos, la población afrodescendiente del país estaba ausente. Es hasta la encuesta intercensal de 2015 (en adelante EI-INEGI 2015) que el inegi incluyó una pregunta sobre el tema. En los censos anteriores, las referencias a la filiación indígena o habla de alguna lengua indígena estaba plenamente marcada, si bien con algunas críticas, la población originaria del país. Sin embargo, en los censos y conteos de 2010 y anteriores, la población afrodescendiente se incluía con "otras minorías" y no había la posibilidad de conocer datos concretos sobre ellos.

En este sentido, estaba invisibilizada la ascendencia africana en minorías. En el cuestionario para viviendas particulares habitadas y población, 2015,[28] en el apartado III, "Características de las personas", en el número 7 de dicho instrumento, se refiere a "Afrodescendientes" se incluye: "De acuerdo con su cultura, historia y tradiciones, ¿(nombre) se considera negra(o), es decir, afromexicana(o) o afrodescendiente?". Se incluyen las respuestas "Sí" con el código de captura 1, "Sí, en parte", le corresponde 2; "No" con el 3, y "No sabe" con el código de captura 8.

El hecho de la inclusión de la pregunta sobre población afrodescendiente no deriva únicamente de la apertura por parte del INEGI: es el resultado del

trabajo de múltiples organizaciones de Veracruz, Guerrero y Oaxaca, quienes han visibilizado a las poblaciones afrodescendientes en sus contextos territoriales y en el ámbito nacional; se debe al trabajo de investigación y visibilización de la academia y a los planteamientos de la onu por el reconocimiento de la herencia y aportes de la población africana en el mundo.

Nemesio Rodríguez ha mencionado las complicaciones propias de las denominaciones en el ámbito de los censos sobre población afromexicana. No obstante, en algunos talleres implementados principalmente en la Costa Chica de Oaxaca en 2008 "se eligió el camino de la autoadscripción a partir de una serie de opciones (moreno, afromexicano, negro, afrodescendiente, afromestizo u otros), presentadas en reuniones locales. Fue el camino operativo más dificultoso, pero el más apegado a responder a la demanda social".[29] Esta elección en ocasiones fue protagonizada por académicos o personas ajenas a las propias localidades afrodescendientes. Éstas optaron por autodenominarse "negros", en el contexto de las localidades de la Costa Chica; "negro" no tiene connotaciones raciales, pero ciertos sectores, incluyendo algunos académicos, percibían en esa autodenominación una cierta presencia de la historia colonial al autonombrase con la forma utilizada en ese periodo de México. Una dificultad, como lo anota Nemesio Rodríguez, es la confiabilidad de los números de personas reportadas bajo esa autodenominación.

En el caso de Oaxaca, Nemesio Rodríguez señala la importancia de la participación de la propia población afrodescendiente en talleres que buscaban mecanismos para elaborar un censo; requirió la participación de las propias organizaciones en la conformación de dichos talleres, capacitación y discusión de una encuesta piloto discutida desde 2009 hasta 2011; algunas organizaciones participantes fueron África AC, Purpura AC y México Negro AC.[30] Lo anterior significó que la encuesta piloto presentó cifras confiables por contar con un instrumento de prueba generado al interior de las propias localidades, la información fue recabada y procesada por la propia población afrodescendiente.

Sin embargo, lo anterior no ha sido replicado en otros lugares del país con población afrodescendiente. En este tenor, la ei-inegi 2015 se convierte en una fuente de referencia, con las limitaciones de ser la primera en que se lleva a cabo un ejercicio que abarca la totalidad del país. Si bien es cierto

que la pregunta fue realizada, falta por conocer la forma en que los propios entrevistadores plantearon las preguntas y los posibles sesgos en percibir la respuesta de la gente, o bien los posibles prejuicios raciales tanto de encuestadores como de entrevistados respecto a lo que significa afrodescendiente en el país.

No obstante, se revisarán las cifras de la EI-INEGI 2015 como un indicador de la población afrodescendiente en el país, para llegar a la zona en donde se ubican los testimonios presentados adelante.

Según la EI-INEGI 2015, el país es habitado por casi 1.4 millones de afrodescendientes, con presencia en la mayor parte del territorio. Cinco son los estados con mayor cantidad de población autoreconocida como afrodescendiente: 266 163 radican en Veracruz de Ignacio de la Llave; 229 514 en Guerrero; 196 213 en Oaxaca; 304 274 en el Estado de México y 160 353 en Ciudad de México. El Estado de México se ubicó como el más habitado por población autodenominada, inclusive con cerca de cien mil más que en los estados donde se ha generado la mayor participación de reconocimiento por las poblaciones afrodescendientes, Oaxaca y Guerrero.

A pesar de que no se explica el porqué de esos datos, se asume la alta migración de las poblaciones a la zona urbana, cuyo proceso inició desde la década de los cuarenta y se fortaleció en los años sesenta y setenta del siglo pasado, por ejemplo, a las zonas de Nezahualcóyotl, Ecatepec y Naucalpan, proceso migratorio no concluido y que, por el contrario, sumó mayor población del interior del país a municipios que crecieron en los años ochenta y noventa del siglo XX, como Chalco, Ixtapaluca y Valle de Chalco.

El Estado de México y la Ciudad de México están lejos de considerarse entidades con asentamiento histórico de población afrodescendiente, según el inegi. Sin embargo, la capital del país y el valle de Toluca fueron receptores de población africana en condición de esclavitud o libres durante la Colonia y el siglo XIX y han sido receptores de migraciones a lo largo del siglo XX.[31]

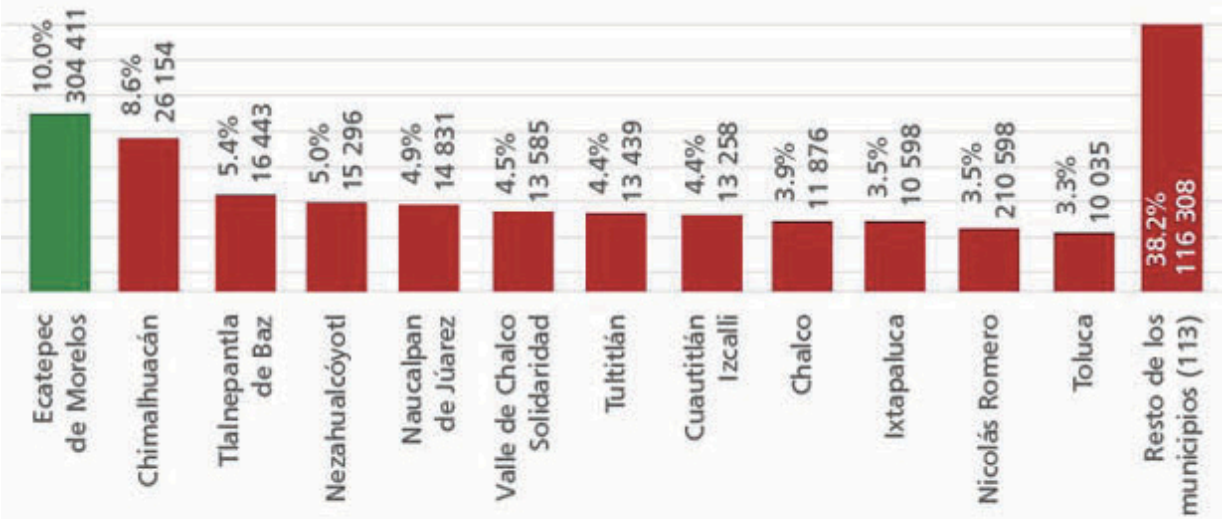
Los datos reportados por el INEGI, censo de 2010, y la EI-INEGI 2015 muestran que las personas autoidentificadas como afrodescendientes residen en su estado de nacimiento (76.3%) y otro sector menor lo hace en otros estados, incluso en el extranjero (21.5%). Existe una fuerte movilidad de este sector de la población, principalmente al interior del país y un número menor en el extranjero.

En 2010 el INEGI realizó una muestra de 100 municipios en el ámbito nacional y mostró que de los municipios seleccionados para el Estado de México, 1 de cada 4 migrantes se autoreconocía como afrodescendiente en los municipios de Zacazonapan y Juchitepec. El primero por su cercanía con las fronteras estatales de Michoacán y Guerrero, podría explicar la autoidentificación afrodescendiente. Sin embargo, en el caso de Juchitepec, ubicado en la zona oriente, más cercano con el estado de Morelos, se desconocen los datos que explicarían la alta presencia de población afrodescendiente.

A partir de los datos de la EI-INEGI 2015, el Consejo Estatal de Población (COESPO) elaboró el documento *Afrodescendientes, Estado de México*,[32] y señaló los municipios de la Zona norte con un porcentaje considerable de personas autoadscritas como afrodescendientes: Ecatepec de Morelos (el cual es el que presenta el mayor número de personas autoadscritas), Tlalnepantla de Baz, Naucalpan de Juárez, Tultitlán y Cuautitlán Izcalli. Dichos municipios presentan un crecimiento acelerado de población migrante del interior del país desde los años sesenta y se ha incrementado por la construcción de zonas habitacionales en Tultitlán y Cuautitlán Izcalli desde los años ochenta.

Los municipios con autoidentificación afrodescendiente en la Zona Oriente son: Nezahualcóyotl, Chimalhuacán, Valle de Chalco Solidaridad, Chalco e Ixtapaluca. Al igual que los municipios de la zona norte, estos municipios conforman zonas migratorias del resto del país, incluso extranjera, como haitianos en Chimalhuacán, Valle de Chalco y La Paz, que no han sido estudiados. Nezahualcóyotl y Chimalhuacán han sido receptores de población desde los años sesenta. Después de los años ochenta y principalmente en los noventa, la migración a zonas habitacionales y debido a la venta de lotes en antiguas zonas de parcelas, ha promovido la migración a Valle de Chalco, Chalco e Ixtapaluca.

Gráfica 1. Municipios con el mayor porcentaje de población afrodescendiente con respecto al total en el estado



Fuente: *Afrodescendientes Estado de México*, COESPO, 2017, p. 15.

En el municipio de Ixtapaluca, donde habita la familia Reyes Arellanes, la EI-INEGI 2015 señaló que la población total del municipio era de 495 563 personas, de las cuales el 2% se consideró afrodescendiente. Es decir, 9 911 personas se autoadcribieron en la categoría de la encuesta.

Antes de dar paso al tema central, se considera pertinente hacer algunos cuestionamientos que por las intenciones propias de este escrito no tendrán una respuesta definitiva: ¿Cuáles son las motivaciones para la migración y el asentamiento de gran número de personas autoadscritas como afrodescendientes en el Estado de México? ¿Por qué la escases de trabajos académicos sobre población afrodescendiente en las zonas urbanas del Estado de México? ¿Existe un olvido académico de la población afrodescendiente en proceso de mestizaje, como lo alertara Gonzalo Aguirre Beltrán? ¿Por qué estudiar sólo procesos organizativos (etnopolíticos) de afrodescendientes cuando en apariencia existe una autoadscripción de población migrante en distintas zonas de la Ciudad de México y el Estado de México, incluso que rebasa en número la población de Oaxaca, Guerrero y Veracruz?

Familia Reyes Arellanes

Las entrevistas trascritas a continuación han sido el resultado de una mirada antropológica a las zonas urbanas y a la educación media superior,[33] a las y los jóvenes de ese sector, a la confirmación del método de Afroindomérica propuesto por el doctor Jesús Serna en el oriente del Estado de México. Aquéllas fueron posibles por la amabilidad y apertura inicial de Itziri Reyes Arellanes y posteriormente por la de su mamá, Yesenia Arellanes, y su papá, Adalberto Reyes.

En la realización de una etnografía familiar en la asignatura de antropología en 2018, Itziri hizo referencia a que era afrodescendiente y que se sentía de lo más orgullosa de serlo. A raíz de ese trabajo escrito, empezaron cuestionamientos constantes y alusiones al porqué aceptar esa forma de autoidentificarse.

Junto con ella y su familia, primero doña Yesenia, su mamá, luego su papá, don Adalberto y luego su hermano menor, Gael, también estudiante de preparatoria, empecé la propuesta de investigación sobre afrodescendientes en el Estado de México, no como se presentó en líneas arriba, como un número, una cifra que intenta cumplir metas políticas nacionales o internacionales.

Se trató de visibilizar a las personas que por diferentes circunstancias han migrado de sus lugares de origen a la zona conurbada de la Ciudad de México y asumen ser afrodescendientes no por una autoadscripción censal, sino por procesos complejos que van desde el apego a un territorio, la pertenencia familiar, las redes de migración y los contactos con organizaciones que promueven el reconocimiento de organizaciones afrodescendientes, en particular en Oaxaca.

Así, de un trabajo escolar donde Itziri marcó profundamente su autoadscripción afrodescendiente, se hizo un recorrido por la historia familiar. Por fines de método, refiero a los testimonios del padre y madre de Itziri sobre la integración de su familia y las formas en que ellos mismos se autoadscriben. El segundo momento de este apartado pertenece a la entrevista de Itziri y su hermano Gael por ser adolescentes y estudiantes de preparatoria.

Yesenia Arellanes

Doña Yesenia Arellanes Salinas (38 años) nació en El Ciruelo, perteneciente a Pinotepa Nacional, y lugar de abundantes estudios sobre afrodescendientes por albergar algunas organizaciones vinculadas con el reconocimiento de los derechos de personas con ascendencia africana. Su mamá se llamó María Tomasa Salinas, originaria del Ciruelo, y su papá Víctor Arellanes, ambos fallecidos. Cuando la señora María Tomasa migró de la costa, la entrevistada se quedó con sus abuelos maternos; cuando falleció su abuela, salió de la costa para vivir en Nezahualcóyotl.

> ¿Sus padres se consideraban afrodescendientes?
> Mi mamá sí, mi papá no. Mi papá no era tan afrodescendiente. [Interviene Itziri] Era de la sierrita [refiriéndose a Víctor Arellanes], como más indito. [Continúa doña Yesenia] Era más indígena. De rasgos más indígenas. [Se le interroga sobre el grupo de pertenencia, y dice no saber qué grupo indígena era, pero dice que era de Llano Grande Tapextla). De hecho, también hay gente negra e indígena; también en mi pueblo hay gente negra e indígena.
>
> ¿Cómo hacen para distinguir de una gente negra e indígena?
> El cabello es chino en los afrodescendientes. El color de piel también es diferente. [Los indígenas] son lacios, [añade su hija] los rasgos de la cara, [y termina Yesenia] y hablan un dialecto. Nosotros (afrodescendientes) no hablamos ninguno, sólo español.
>
> [¿Sus familiares del Ciruelo se reconocen como afrodescendientes?] Lo que pasa como el gobierno […]. Cuando son apoyos no llegan para los afrodescendientes, sólo para indígenas. Ellos [los afrodescendientes] no aparecen en los apoyos. [Complementa Itziri] Entonces tienen que decir que son indígenas para que tengan apoyos. [Remata doña Yesenia] Omiten el detalle [de decir que son afrodescendientes o indígenas]. No son de uno ni otro. Entonces están en medio. Yesenia Arellanes e Itziri Reyes Arellanes, 19 de junio de 2018.

Cursó la primaria y la secundaria en El Ciruelo. Sin saberlo, doña Yesenia vivió en la época de nacimiento de las organizaciones afrodescendientes. De 1987 a 1996 cursó la educación primaria y posteriormente la secundaria. En su época escolar, recibió una beca gestionada por el religioso Glyn Jemmott, oriundo de Trinidad y Tobago, quien se destacó por impulsar el primer Encuentro de Pueblos Negros y ser promotor de algunas de las organizaciones afrodescendientes en la Costa Chica. Como parte de sus labores pastorales y su activismo político, tenía como fin promover la educación artística por medio de talleres, impulsó la casa de la cultura y gestionó la escolarización de algunos sectores de población de El Ciruelo que por escases de recursos abandonaba la

instrucción oficial. Doña Yesenia recibió una beca en la etapa de secundaria.

Al finalizar ésta, a los 15 años, doña Yesenia salió de su lugar de origen y arribó a Nezahualcóyotl, Estado de México, lugar en que su madre ya tenía una residencia prolongada.

A la pregunta de qué es un afrodescendiente, doña Yesenia contesta: "son africanos que vinieron aquí [a México] y se mezclaron con la gente nativa de este país". Después se le cuestiona cómo aprendió la palabra afrodescendiente: "las personas adultas empezaron a decirse afrodescendiente. De hecho mi abuelo contaba historias de cómo llegaron [los afrodescendientes] aquí". Yesenia Arellanes, 19 de junio de 2018.

La historia es:

> Les llamaban cimarrones a las personas que se levantaron, que ya no quisieron ser esclavos, y se fueron al campo, a huir de las personas que los tenían como esclavos. Y se hacían llamar ellos cimarrones. Y con ello fueron mezclándose con los nativos que vivían ahí. … [Los afrodescendientes] me imagino que como estaba cerca la costa, llegaron en barcos ahí.
>
> Sólo se dice que conservamos muchas tradiciones que son de África. Cuando es el día de muertos, allá [en la Costa Chica] hacen una danza que se llama La Danza de los Diablos. No la he visto en otros lados. Hacen un toro de petate. Varios hombres danzan alrededor del toro en fila. Y le toca con la quijada del burro. Es con lo que hacen la música. [Los bailadores] se balancean de un lado para otro [ella con su pequeño hijo en brazos, hace los movimientos de izquierda a derecha, moviendo éstos en la misma dirección de su cuerpo]. Siempre que es día de muertos hacen ese tipo de danzas. No hay un año que no se realice.
>
> [Al preguntarle sobre otra tradición de origen africano, las entrevistadas se miran entre sí y tratan de recordar, de repente la mamá contesta] La gente allá es muy alegre. Son muy amables. [Itziri complementa] Todos hablan con todos. Yesenia Arellanes, 19 de junio de 2018.

Doña Yesenia refiere al cimarronaje, altamente estudiado y referido,[34] proceso mediante el cual las personas del continente africano en condición de esclavitud, huían de sus captores a zonas de difícil acceso para éstos y formaron poblaciones o, como lo dice acertadamente la señora Yesenia, se ubicaron en pueblos habitados por los originarios de nuestro país y se mezclaron genética y culturalmente.

La señora Yesenia recurre a diferentes elementos para autoidentificarse como afrodescendiente. Lo reconoce por el fenotipo. Un afrodescendiente tiene chinos y el "color de piel diferente", no menciona la palabra negra de forma directa en esta parte de la entrevista, pero en otras la acepta sin dificultad alguna. Su tía, Elena de la Luz Ruiz Salinas, ha señalado que las

personas afrodescendientes utilizan la palabra negro para llamarse a sí mismos, pero ciertos sectores académicos les llaman la atención sobre el racismo aparejado con tal denominación, por ello evitan mencionarla. Esto explicaría la denominación "color de piel diferente", referida antes por la entrevistada.

Otro medio para elaborar su afrodescendencia radica en cuestiones mucho más complejas que el fenotipo, como la pertenencia a una cultura.[35] Señala un conjunto de prácticas rituales, religiosas y dancísticas que han sido probadas de origen africano. La danza de los diablos es el puente entre la tradición africana y la vida costeña entremezclada con los mixtecos serranos.

Otro aspecto importante en la construcción de su afrodescendencia son los vínculos con su tía Elena de la Luz Ruiz Salinas, integrante de la organización Florecitas a. c., quien ha promovido lo afrodescendiente en Pinotepa.[36] Doña Yesenia considera que hace como cinco años ha empezado a usar la denominación de afrodescendiente, esto en parte se debe a su infancia y adolescencia, como ya se mencionó; sin embargo, el activismo político por parte de su tía materna, Elena de la Luz, quien participó en la cinta *La Negrada* (2018), es un eje claro para tomar conciencia de su ascendencia y la postura que ella transmite a su familia, principalmente con sus hijos adolescentes, quienes de cierta forma asumen con orgullo y construyen una fuerte identidad sobre su origen africano.

Antes de dar paso al esposo de doña Yesenia, es pertinente especificar que dentro de su familia hay incluso diferentes niveles de autoadscripción. Algunos se reconocen como afrodescendientes y otros no.

> Lo que pasa es que mi mamá tuvo varias parejas. Con su esposo nada más somos dos. Mi hermana Maricruz y yo. Yo soy la mayor de todos. [Interviene Itziri para explicar el acontecer familiar] Primero fue mi mamá, después se dejó del esposo de mi mamá y anduvo con otro señor y tuvo a mi tía Leti. Ya después volvió con el papá de mi mamá y tuvo a mi tía Maricruz y luego a los demás. [Retoma la palabra doña Yesenia para confirmar] Somos seis hermanos. [¿Cuántos serían afrodescendientes por el fenotipo biológico?] Tres nada más. [Remata Itziri] Cuatro contigo". Yesenia Arellanes e Itziri Reyes Arellanes, 19 de junio de 2018.

Las entrevistadas empiezan a reflexionar sobre quién de ellos tiene el cabello chino y el color de la piel. Mencionan el resto de los hermanos y concluyen que sólo unos cuántos cumplirían el fenotipo africano. Lo anterior es relevante porque la propia dinámica familiar condujo a la señora

María Tomasa a tener dos parejas; con el papá de doña Yesenia, don Víctor Arellanes, sólo ella y su hermana Maricruz heredaron el fenotipo afrodescendiente, ya que sólo es padre de dos de los hermanos; mientras con la otra pareja de doña Tomasa cambió un tanto el fenotipo. Al interior de la propia familia de doña Yesenia se distingue quiénes serían afrodescendientes por el tipo de cabello y el color de la piel. Ello permite reflexionar sobre la identidad afrodescendiente en el seno de una familia migrante donde hay quienes se reconocen como tales o pueden ser identificados por el fenotipo marcado por la piel negra y el cabello chino; pero otros, a pesar de ser hijos de la misma madre, por el fenotipo no lo son y no se reconocen como tales. Si esta dinámica es compleja al interior de una familia, sería más compleja la identidad afrodescendiente en el ámbito social.

Aunque el reconocimiento de la afrodescendencia de doña Yesenia tiene aproximadamente tres años, su crecimiento en un contexto de organización y politización probablemente influyeron para que ahora su personalidad acepte sin titubeos su pertenencia a la herencia africana en México. No obstante el racismo imperante en el país, del cual también fue objeto en las zonas urbanas, porque la gente la llamaba "negra", ella no duda en ningún momento de su presente al aceptarse como afrodescendiente.

Adalberto Reyes

Don Adalberto Reyes (45 años) nació en La Cañada del Marqués, Municipio de Tlacamama, enclavado en la Costa Chica de Oaxaca. Por su historia familiar, don Adalberto pertenece a una segunda oleada migratoria de su familia a la Ciudad de México. Llegó de la Costa Chica a Santa Martha Acatitla, Iztapalapa, Ciudad de México, en 1987. Su papá, Raymundo Reyes, migró de la zona costera a la zona del reclusorio Oriente, también en Iztapalapa, hace 50 años. La mamá de Don Alberto, Leodegaria Ortega Canseco, salió hace 35 años.

Reconoce a su abuelo, originario de Tlacamama, de origen mixteco, y a su abuela Alfonsina Mendoza García, oriunda de La Cañada, de origen afrodescendiente. No recuerda los nombres de sus bisabuelos; sus bisabuelos maternos los ubica como "afromexicanos" y "afrodescendientes". Por parte de su papá, a sus bisabuelos los identifica como "afromestizos".

[soy] descendiente de mixtecos, yo soy una mezcla de afrodescendiente con mixteco, una raza medio extraña, más bien, no común […] la raza ya se llama, o la denominaron, afromestiza. Mezcla de mixteco con negro o afrodescendiente. Alberto Reyes, 45 años, 17 de marzo de 2019.

[…] Afromestizo se le llama a la mezcla de un afrodescendiente y un mixteco. Ahora sí, el producto se le llama afromestizo. Mi abuelo [paterno, Francisco Reyes Ventura] y mi abuela [paterna Alfonsina Mendoza García] eran mixtecos. Toda su vida vivieron allá [en La Cañada], venían de visita con sus hijos. Adalberto Reyes, 45 años, 17 de marzo de 2019.

¿Usted se considera afrodescendiente?
Sí. Más que afrodescendiente, soy afromestizo. Los afrodescendientes serían mis hijos, porque mi esposa es afrodescendiente. Ya en una mezcla conmigo serían afrodescendientes-mestizos. [La familia suelta una gran carcajada] ¿Cómo llamarle? Es una mezcla. Adalberto Reyes, 45 años, 17 de marzo de 2019.

Lo imposible de mostrar en la transcripción de las entrevistas son los gestos de quienes amablemente dan su testimonio. Lo mismo ocurre con las risas y otros aspectos. En el caso de este último testimonio, don Adalberto, doña Yesenia y sus hijos Itziri y Gael, se ríen después de la frase "Ya en una mezcla conmigo serían afrodescendientes-mestizos". Y antes de una pregunta fundamental, "¿Cómo llamarle?".

Yo les he inculcado a ellos [a sus hijos Itziri y Gael] que no se avergüencen de sus raíces. A parte de que es notorio, somos morenos o negritos, como quieran, negros. A mí no me ofenden. Inclusive, en mi trabajo me dicen negro, a mí no me ofenden, además me siento orgulloso de serlo. Aquí la comida que todavía guisa ella [doña Yesenia] es con el toque costeño, hasta chile le traemos de allá. Lo que les he inculcado a ellos es primero que se respeten, luego respetar a los demás. Que no se avergüencen de sus raíces. Que no se avergüencen de su mamá. Que no se avergüencen de su papá, de su abuela. Adalberto Reyes, 45 años, 17 de marzo de 2019.

¿Su familia que vive en La Cañada se reconoce como afromestiza?
De hecho los dos [hermanos] hablan mixteco y son negros. Más negros que yo. *Cuculustre*, como le dicen al pelo de allá, pelo chino. *Cuculustre* o *puchunco* son palabrerías de alguien que es moreno o negro con pelo chino. Adalberto Reyes, 45 años, 17 de marzo de 2019.

Don Adalberto tiene estudios de nivel medio superior inconclusos, estuvo en el ejército de 1994 a 2003. Después cruzó el desierto como migrante para trabajar en Estados Unidos durante 10 años. Desde 2014 trabaja en seguridad privada.

La migración realizada por don Adalberto puede ser el reflejo de cientos de sus paisanos de la Costa Chica y de muchos otros lugares del país. De familia campesina, se vio obligado a salir de su lugar por la pobreza.

Posteriormente, las condiciones económicas y laborales de la Ciudad de México lo condujeron a una nueva migración en el ámbito internacional.

> Viví en Sacramento, California. [Me dedicaba] a la cocina. Trabajé con gringos y griego-americanos. Yo cocino americano, italiano y mexicano, un poquito de chino, pero no lo domino. [¿Qué lo motivó para migrar?] Darle una vida mejor a ellos [su esposa y sus hijos]. Porque yo vengo de una familia pobre, humilde. No teníamos dónde vivir [al llegar a la Ciudad de México]. Yo quería algo mejor para ellos. Que tuvieron al menos una casa, un techo. Eso me motivó irme para allá. Adalberto Reyes, 45 años, 17 de marzo de 2019.

En la actualidad, don Adalberto y su familia viven en casa propia, con una construcción firme de loza de dos plantas. De 2003 a 2004 se dedicó a vender en el comercio ambulante, en los tianguis de Ixtapaluca, lo destacable de esta época fue que vendía discos de música, pero constataba su identificación con su zona de origen al vender música costeña:

> Mi giro era vender discos compactos. Música regional, tanto de mi pueblo como de otras culturas de Michoacán, Guerrero, Oaxaca, Puebla, huaxtecos. [De Oaxaca] la música se le llama chilenas. La Costa Chica de los dos estados, se compone a partir de San Marcos, Guerrero a Pochutla, Oaxaca. Hay dos tipos de chilena. La chilena costeña que nosotros sabemos bailar y la chilena mixteca, de la mixteca alta, que es un poco más lenta y es con tambora [con instrumentos de aliento], el zapateo es diferente; la chilena costeña puede ser con guitarra, con trío, o con grupo versátil. Adalberto Reyes, 45 años, 17 de marzo de 2019.

En este mismo sentido, lo ya señalado de la música y la danza vuelven a ser poderosos identificadores con la cultura africana presente en la costa oaxaqueña. Cuando vivió en La Cañada, don Adalberto bailó por un año la danza de diablos, que él también denomina tejorones:

> Baile de los tejorones, máscaras, espejos, un baile afro. Se disfraza uno de diablo. Es una especie de diablo. Se baila en día de muertos, 31 de octubre, 1 y 2 de noviembre, es un culto a la muerte. Como una bienvenida a las almas que según nuestras creencias regresan en esa fecha. La danza consiste en un tambor hecho de cuero de chivo. Se brinca, se baila y un toro hecho de petate que se torea. El toro supuestamente es el diablo. Era vaquero, tejorón, el diablo. Anda bailando alrededor del toro. El toro trata de embestirlo y uno lo torea. El pastor toca la quijada de burro, es como el mayordomo que lleva a cabo el ritual. Yo creo se escoge a la gente mayor, año con año se cambia, entre el pueblo se decide quién va a hacer El pastor. Adalberto Reyes, 45 años, 17 de marzo de 2019.

En las palabras de don Adalberto se pueden encontrar los grandes temas que hasta ahora permean los estudios de población afrodescendiente e incluso la discusión práctica para su incorporación en el conteo intercensal

y lo que será el censo de 2020. ¿Cómo llamarle a la población heterogénea que tiene ascendencia africana en el país?

El breve recuento hecho con anterioridad sobre las denominaciones de población con ascendencia africana ha conducido por *negros*, como se autodenominan las poblaciones costeras, afromexicanos, afroindígenas, afromestizos, afrodescendientes. La constatación de don Adalberto como afromestizo es un ejemplo complejo de las relaciones interétnicas históricas y actuales de la población con ascendencia africana en la costa junto a las poblaciones indígenas-originarias del país. En este aspecto no se trata únicamente del mestizaje forzoso de la Colonia ni se trata de la preocupación válida de Aguirre Beltrán sobre el mestizaje de la población negra con sectores indígenas y nacionales identificada en la primera mitad del siglo pasado ni del presumible racismo de la autodenominación de negro de algunas organizaciones afrodescendientes.

El enfoque afroindoamericano muestra su fortaleza teórica y de método en este sentido, no se trata de confrontarse con las perspectivas teóricas, como las mencionadas antes, sino de recuperar la voz de quienes han vivido las complejas relaciones entre población de origen africano e indígena-originario en el país. ¿Cuál es la forma de nombrarlos desde esta perspectiva? La que las personas utilizan para sí mismas.

Así, el afromestizo mencionado por don Adalberto es la vinculación de la población con ascendencia africana con población indígena-originaria del país. Lejos del tema racista que pueda tener la palabra mestizo, analizada antes, en el testimonio se constata un proceso de relaciones familiares en el que se identifica a población afrodescendiente con población mixteca. "Más que afrodescendiente, soy afromestizo. Los afrodescendientes serían mis hijos, porque mi esposa es afrodescendiente. Ya en una mezcla conmigo serían afrodescendientes-mestizos. [La familia suelta una gran carcajada]" Como se señaló antes, las risas no visualizadas en la transcripción de los testimonios, pueden ser un indicador irónico de la dificultad de la denominación teórica sobre las formas de autoidentificación de las personas provenientes de la Costa Chica de Oaxaca, y de cualquier otro lugar del país. Aquí se opta por la propia denominación de los entrevistados.

Los identificadores utilizados por don Adalberto para autodenominarse afromestizo quedaron constatados por la historia familiar. A ésta se le reconoce como originaria de Tlacamama con mayor presencia de población

mixteca; se alude al pasado indígena-originario de la costa. Al mismo tiempo, se reconoce en la línea paterna el origen afrodescendiente de su abuela Alfonsina Mendoza García en el poblado de La Cañada. Aunque don Adalberto ya no recuerda los nombres de sus bisabuelos, los identifica también en esas dos líneas de contacto continuo entre afrodescendientes y mixtecos. Unos bisabuelos los reconoce como afromexicanos y afrodescendientes y, por parte de su papá, a sus bisabuelos los identifica como "afromestizos". Acá, el pasado familiar y el reconocimiento de cada sector de sus ancestros marca las líneas concretas de por qué asumirse como afromestizo: es una trayectoria de quienes eran indígenas-originarios y afrodescendientes y cómo unieron sus vidas para dar lugar a los afromestizos.

Don Adalberto recurre a la música, la danza, la cultura de los pueblos afrodescendientes y mixtecos. En sentido estricto, son similares a los aludidos por su esposa Yesenia para autonombrarse afrodescendiente.

Su paso por la danza de tejorones o de diablos lo ubican integrado plenamente con las costumbres y tradiciones de herencia africana. Este hecho marca la indisociable relación entre población mixteca costeña y la de ascendencia africana. Si se trata de un afromestizo o afrodescendiente, se reconoce su influencia africana.

Asimismo, la venta de música grabada con raigambre costeña como las chilenas de Guerrero y Oaxaca en un contexto urbano deja claro que don Adalberto tiene un apego con su música de origen, pero al mismo tiempo, reconoce la importancia de la música tradicional del país con la venta de discos de otras regiones y géneros tradicionales.

Familia Reyes Arellanes

La familia Reyes Arellanes tiene su origen en dos lugares diferentes de la Costa Chica de Oaxaca: El Ciruelo, Pinotepa Nacional, y La Cañada, Tlacamama, como ha quedado especificado antes.[37]

Adalberto y Yesenia migraron de sus lugares de nacimiento hace algunos años. Se conocieron en el marco de esa migración en el municipio de Nezahualcóyotl. En este municipio mexiquense se ha probado el traslado de sectores de todos los estados del país, incluso predominan la michoacana y oaxaqueña. Este escrito no reflexionará sobre las causas de esa migración,

no obstante se menciona proveniente desde los años cuarenta del siglo pasado. En el caso de Ciudad de México, Iztapalapa también es reconocido por su gran recepción de población del interior, también se ubica en el oriente de la ciudad, en la frontera con el Estado de México y vecino de Nezahualcóyotl.[38] El municipio mexiquense y la alcaldía antes mencionada, son el lugar de recepción de sectores afrodescendientes desde los años cuarenta y hasta ahora. La familia formada por Yesenia y Adalberto es un ejemplo de ello. Tienen tres hijos, Itziri, la mayor, le sigue Gael y Gadiel Reyes Arellanes, el pequeño de casa con sólo 2 años.

Ellos se conocieron en un evento que reafirmaba las tradiciones y la música de la Costa Chica en Nezahualcóyotl, una fiesta oaxaqueña. Lejos de su terruño, acudieron a una fiesta con uno de los identificadores básicos de lo afrodescendientes, la música: las chilenas y las cumbias costeñas. En el contexto de dicha celebración de reafirmación de la identidad costeña oaxaqueña, sin tocar las fibras de lo afrodescendiente, Yesenia y Adalberto se conocieron y decidieron hacer vida en familia. Primero vivieron en Nezahualcóyotl y posteriormente adquirieron un lote en Ixtapaluca. A pesar de no conocerse por sus lugares de origen, una pertenencia común a la zona los vincula.

La familia Reyes Arellanes llegó a Ixtapaluca por sus redes familiares, quienes con anterioridad habían adquirido lotes en la zona. Se trató de familiares de don Adalberto, quienes habían rentado por algún tiempo en Nezahualcóyotl, pero decidieron hacerse de un patrimonio propio con la compra de algunos lotes en zonas ejidales del municipio. Así, tal como se ha visto para zonas marginadas, la red familiar es un aliado poderoso en las trayectorias de migración de familias afrodescendientes.[39]

Itziri y su identidad afrodescendiente

En la teoría antropológica, el estudio de la adolescencia y juventud puede ubicarse en las últimas décadas del siglo pasado y las primeras del presente, no obstante que la psicología y la pedagogía las han tenido como referencias constantes desde las primeras décadas del siglo xx. En la actualidad, los estudios de adolescencia y juventud tocan variados temas, el ocio, las culturas juveniles, la precariedad, entre otros, pero lo que permea dichas nociones es la identidad no esencialista de éstos, al ser considerada como

agencia, flexible y siempre cambiante.[40] Esta parte del escrito se inscribe en un planteamiento mayor sobre el estudio de los adolescentes afrodescendientes y quienes recuperan los principios religiosos de la Regla de Ocha y Palo Mayombe en el oriente del Estado de México. Es un proyecto de investigación en proceso, y las entrevistas de Itziri y Gael son los primeros resultados de dicho tema antropológico.

Gisel Itziri Reyes Arellanes, de 16 años, es estudiante de segundo año en la Escuela Preparatoria Oficial núm. 141. En una etnografía familiar solicitada a ella durante el primer año de preparatoria en la extinta asignatura de Antropología social, Itziri recalcó que ella era afrodescendiente. Esto motivó una serie de preguntas relacionadas con el tema de forma ocasional, hasta que se le solicitó la presencia de su tutora, doña Yesenia, para pedirle permiso de realizar una entrevista de mayor profundidad.

Se le interrogó a Itziri ¿de dónde aprendiste la palabra afrodescendiente?

> […] No sabía bien qué era eso [lo afrodescendiente], pero en la escuela [tercero de secundaria] nos empiezan a decir; a mí me ponía de ejemplo que yo era afrodescendiente. Yo quería saber qué era y lo buscaba, leí e investigué; me di cuenta de que sí.
>
> Luego le pregunté a mi mamá y me dijo que sí, que teníamos familia africana. Mi maestra de cívica me lo decía, cuando veíamos la discriminación y todo eso, decía que los temas se dan por el color de piel y entonces me decían que mis chinos no eran mexicanos, que yo debía saber que eran africanos, no mexicanos. Yo quería saber más y le pregunté a mi mamá y me dijo que sí. Entonces fue cuando me di cuenta de que era afrodescendiente.
>
> Yo acepto mi cultura. Me siento diferente. Me gusta mucho ese tema. Me gusta saber que tengo una combinación de todas las culturas. Que no solamente soy de una, me gusta saber que tengo todas.

Como se percibe en las palabras de Itziri, ella empezó indagando sobre su ser afrodescendiente por motivaciones escolares. Las referencias de su maestra a su fenotipo, al tipo de cabello *cuculuche*, como dice su papá, fue un primer momento de autoreconocimiento. Las tecnologías de información y comunicación potenciaron el conocimiento de Itziri al facilitarle la consulta de información a través de la investigación en internet. Al mismo tiempo, recurrir a su madre Yesenia para ampliar información sobre su pasado y su ascendencia africana, son los ejes que le permiten consolidar una identidad sobre su ser afrodescendiente.

Aunado a lo anterior, está la propia forma de vida que sus padres le han proporcionado en casa. Como lo han referido doña Yesenia y don

Adalberto, la música, la comida, la forma de hablar, las referencias a la danza, a las tradiciones costeñas, mezcla de mixtecos y afrodescendientes que se vive a diario en su hogar es lo que motiva a Itziri de "aceptar su cultura". No se trata de una identidad autoadscrita como en el censo mexicano. Se trata de una formación personal y familiar respecto a sus raíces y al mismo tiempo en su identidad juvenil, ya plenamente construida a través de su ascendencia africana.

La aseveración de que le gusta saber que tiene diferentes culturas es un ejemplo claro de una maduración personal de aceptar su influencia mixteca, como lo ha mencionado don Adalberto, y su origen africano por parte de su mamá. Consiste en conocer y reafirmar una identidad individual y familiar.

> ¿Te has sentido discriminada?
> Aquí en la prepa no. Como que eso desde la secundaria ya no. Fue más como en la primaria, en primero y tercero. Como que afectaba más, decía tú por qué tienes el derecho de decirme negra. Pero a mí nunca me ha importado. Mi mamá me ha educado, "tú no te enfoques en lo que te digan los demás, tú enfócate a lo que vienes".
>
> […] [ser afrodescendiente] no es una ventaja, pero al menos yo estoy reconociendo mis raíces y no me avergüenzo. A que digan [algunas personas] "yo soy cien por ciento mexicana" y no lo sean. Me gusta saber que yo conozco mis raíces, de dónde vengo, me gusta saber para que cuando me pregunten yo sepa qué contestar y no simplemente divagar. Itziri Reyes Arellanes, 19 de junio de 2018.

> Para ti, ¿qué es un afrodescendiente?
> Personas que vinieron a México y de ahí se generó su propia comunidad, se puede decir; su población. Itziri Reyes Arellanes, 19 de junio de 2018.

A sus 16 años, Itziri ha construido referentes identitarios claros sobre su origen, sobre sus raíces, las cuales en ningún momento le causan vergüenza. Al contrario, critica a quienes se jacten de ser mexicanos y no conozcan sus raíces. Dicha situación también se adapta al contexto. En la escuela, ¿con qué frecuencia te reconoces como afrodescendiente? "Sólo cuando me preguntan realmente, ¿y tus chinos de dónde vienen?, ¿y por qué saliste así? Ya sólo es cuando digo, mi familia es oaxaqueña y somos afrodescendientes". Como adolescente, Itziri tiene gustos musicales correspondiendo a su edad,[41] consulta las redes familiares, se toma *selfies*. Su autoadscripción no sólo depende del contexto; se percibe una identidad con dos referentes cruciales. Una ser del estado de Oaxaca y la otra ser

afrodescendiente. En este sentido, no se trata de una autoadscripción del tipo de la encuesta intercensal, se trata de una adscripción afrodescendiente investigada y plenamente consciente, cargada de saberes familiares.

Respecto a sus saberes y conocimientos sobre la ascendencia africana, se le cuestiona a Itziri: ¿La preparatoria te ofrece algún contenido académico que refuerce tu afrodescendencia? "No. Solamente como la materia de antropología. Me hace ser más minuciosa sobre saber más de eso. Fuera de otras materias, no". A pesar de que la educación en México reconoce la diversidad cultural y la interculturalidad a través de documentos oficiales,[42] ésta no tiene una presencia efectiva en las aulas, por ser más un discurso en el nivel medio superior que una práctica efectiva de enseñanza o cuando menos de socialización y apropiación de las y los docentes, algunos de los cuales incluso desconocen la existencia del enfoque intercultural en el bachillerato. Lo señalado por Itziri respecto a contenidos formales de las asignaturas de nivel preparatoria se trata más bien de casos aislados que pueden sumarle conocimientos a su autoreconocimiento como afrodescendiente.

> ¿Cómo ves a tu tía (Elena de la Luz Ruiz Salinas) en su activismo sobre lo afrodescendiente?
> La veo muy orgullosa, muy feliz de lo que hace. La veo feliz de decirles a personas extranjeras lo que es esto. Sólo he convivido con ella una vez a esta edad, creo de chiquita más, pero uno no prestaba tanta atención. Me gustó mucho cómo platica de sus cosas, cómo los universitarios van a su casa a saber más sobre nuestra cultura.

La aseveración anterior sobre la autoadscripción afrodescendiente de doña Yesenia proveniente de la influencia de su tía Elena de la Luz, activista de una organización afrodescendiente, también ha marcado a Itziri y le proporciona un cierto ejemplo de autoreconocimiento y a su vez fortalece su identidad juvenil, no obstante el escaso contacto con ella.

Gael Reyes Arellanes

Es un adolescente de 15 años, cursa el segundo semestre de preparatoria. Es parco en sus palabras, como se apreciará, no obstante conoce muy bien el tema de los afrodescendientes por escuchar a su mamá, a su papá y a su hermana. Él estuvo presente sólo en la segunda entrevista, realizada directamente en su domicilio.

¿Cómo te sientes al escuchar sobre afrodescendientes? "Bien. Me gusta que platiquen de eso". ¿Tú te reconoces como afrodescendiente? "Sí, por mi mamá, por la cultura que nos enseña. La comida, la música, la banda [Interviene Itziri al señalar que a su hermano le gusta más la música de la Costa Chica]." En algún momento de la escuela u otro, ¿te reconoces como afrodescendiente?, ¿o sólo ahora por la charla con tu familia? "Sólo por el momento".

Se le pregunta a Gael si estaría dispuesto a reconocerse como afrodescendiente en otro lugar, sabiendo que existe el racismo en nuestra sociedad, contesta someramente: "Sí, pero me daría pena". ¿Qué te daría pena? "Que no me entendieran. Que me dijeran que soy de otro país o algo así". Gael Reyes Arellanes, 15 años, 17 de marzo de 2019.

Como también se ha señalado antes, la identidad al interior de los núcleos familiares es diversa, en el caso de Gael se percibe el conocimiento sobre su ascendencia africana y mixteca, pero antepone situaciones comprensibles sobre el desconocimiento e incluso el racismo de la sociedad, ya que el contexto puede no entender su origen familiar, por lo cual manifiesta esa "pena" por señalarlo de otro país.

Conclusiones

La mayor parte de literatura consultada ha sido sobre los procesos de organización etnopolítica de poblaciones afrodescendientes en Veracruz, Guerrero y Oaxaca. Al mismo tiempo, existen abundantes referencias a la herencia musical y dancística de tradición africana en dichas regiones. Eso demuestra cada vez más los intereses de la academia sobre la múltiple presencia africana en el país. La trayectoria de familias afrodescendientes migrantes a la Ciudad de México y el área metropolitana es un tema pendiente en la literatura antropológica. Los datos reunidos hasta el momento a través de la encuesta intercensal de 2015, que suman más de quinientas mil personas habitantes de dichos lugares, son indicadores de los vacíos de la literatura académica sobre esas poblaciones.

El método de análisis de Afroindoamérica visibiliza la presencia y contacto constante de población originaria-indígena de México y intercambios con población de origen africano, tal como se percibe en el estudio de la familia Reyes Arellanes: la coexistencia de población mixteca y

afrodescendiente en la costa oaxaqueña, donde la ciudad le suma complejidad a esas relaciones sociales. La parte del método de Afroindoamérica donde predomina un mestizaje con mayor visibilidad de lo europeo, como las zonas urbanas, en el que es difícil distinguir la "población africana indigenizada o indígena africanizada", se prueba plenamente para identificar y analizar sectores de población que han pasado invisibilizados a la academia y al Estado, como plenamente se percibe con la familia Reyes Arellanes. La singularidad del método de Afroindoamérica permite ampliar las zonas de Oaxaca, Guerrero o Veracruz como los puntos de partida de los estudios de la población afrodescendiente. En este caso, permite ubicar el espacio urbano como un escenario de encuentro con familias autoreconocidas como afrodescendientes; la ruta del método va del área metropolitana de la ciudad de México, en particular el oriente del Estado de México, a las influencias e intersecciones existentes con los grandes polos de autoreconocimiento en las zonas costeras del país, principalmente Oaxaca.

La identidad afrodescendiente está lejos de ser esencialista. Va de identificadores personales-familiares a identidades colectivas; continuamente está transformándose; el autorreconocimiento y heterorreconocimiento también está presente, incluso en el seno de familias que se reconocen como afrodescendientes y afromestizas. Existen identificaciones históricas dan sentido a un grupo social y a las personas. En suma, la identidad no es estática, es múltiple en sentido estricto, es procesal, relacional y de reconocimiento.

El reconocimiento de los grupos afrodescendientes y su auto identificación como tal, debe entenderse en un marco de tensiones entre la sociedad nacional, los grupos étnicos como punto de partida de las políticas estatales y la emergencia de los sujetos políticos o etnopolíticos por consolidar su organización afrodescendiente.

En el caso analizado, la identidad no se articula en situaciones de conflicto-tensiones o procesos organizativos en defensa de la territorialidad o de derechos humanos tal como sucede con diferentes organizaciones afrodescendientes en México y de otras latitudes de nuestra América, pero permea ese sentido identitario a través de personas que se encuentran en las zonas costeras y en las organizaciones etnopolíticas. Tal es el caso de Elena de la Luz Ruiz Salinas que, como activista en Pinotepa Nacional, influye a

sus familiares que han dejado las zonas de origen para que construyan fuertes referentes identitarios afrodescendientes.

En el caso de la identidad afrodescendiente, la recurrencia a un fenotipo por color de piel y cabello son aspectos marcados por un racismo imperante en la sociedad nacional, por ello más que marcar el "fenotipo afrodescendiente" como un identificador, apelo al autoreconocimiento y a entender las identidades múltiples por el lugar de nacimiento, la ascendencia familiar, los contactos o relaciones con personas involucradas en organizaciones afrodescendientes de Oaxaca (o de cualquier otro estado), por apego a un territorio del cual emigraron (desterritorializados) e identificadores manifestados en contextos particulares como la música y la danza. En el caso de Itziri, su autoidentificación está en razón de la investigación sobre su raíz africana recurriendo a las tecnologías de información y comunicación así con la tradición oral por parte de sus padres.

Con lo anterior, se confirma esta propuesta lejos de los esencialismos identitarios e incluso no apela a generalizaciones sobre la identidad de afrodescendiente ni en las zonas urbanas ni en los estados de Oaxaca, Guerrero y Veracruz.

Negros, pueblos negros, afromestizos, afromexicanos, afroindígenas o afrodescendientes, son formas válidas de referirse a las poblaciones y personas que reconocen la herencia africana en el país, incluso si cuentan con el fenotipo de piel negra y cabello chino (*cuculuche*) como lo mencionan los entrevistados.

El autoreconocimiento que ha dado el inegi como afrodescendientes es una primera vía para visibilizar a la población afrodescendiente en los censos. Sin embargo, éste no debe limitarse a las referencias históricas, como lo hace el inegi, debe sustentarse al cuestionar sobre el origen familiar, las tradiciones y costumbres, una plena autoadscripción investigada, incluso como lo hace Itziri.

Al interior de una familia existen diversas formas de autoreconocer su herencia africana. Doña Yesenia se reconoce como afrodescendiente, mientras su esposo Adalberto lo hace como afromestizo. No depende únicamente del fenotipo, se hace por una trayectoria familiar en la cual se reconocen el origen africano, o con una mayor visibilidad de presencia de la herencia genética africana, o bien se reconoce la herencia mixteca,

indígena-originaria de la costa oaxaqueña. Por los comentarios de doña Yesenia, entre sus hermanos hay quienes se reconocen con una mayor pertenencia afrodescendiente y quienes no lo reconocen. Esto significa que no hay una identidad esencial incluso en familias donde existe una aceptación plena de su ser afrodescendiente.

Itziri Reyes Arellanes muestra una identidad afrodescendiente plenamente marcada por sus propias investigaciones con las tecnologías de información y comunicación, pero sobre todo por las indagaciones realizadas con la herencia materna y paterna. Conoce bien las historias de sus familias y se las apropia para construir la suya en una edad tan temprana. Dicha situación se ve reflejada con su hermano Gael, no obstante que él le tema a la sociedad racista porque puede "no entenderlo".

El autoreconocimiento de Itziri confirma un orgullo y una identidad fuertemente arraigados, la cual no está en disputa con su ser adolescente que está en plena formación.

Bibliografía

"Acuerdo 444. Por el que se establecen las competencias que constituyen el marco curricular común del Sistema Nacional de Bachillerato", *Diario Oficial de la Federación*, 21 de octubre de 2008.

Afrodescendientes, Estado de México, México, Consejo Estatal de Población (COESPO), 2017.

Aguado, J. Carlos, *Cuerpo humano, ideología e imagen corporal en el México contemporáneo*, México, 1998 (Tesis doctoral, Facultad de Filosofía y Letras-UNAM).

_____ y María Ana Portal, "Tiempo, espacio e identidad social", en *Alteridades. Revista del Departamento de Antropología Social*, año 1, núm. 2, México, UAM, 1991.

Barth, Fredrick. *Los grupos étnicos y sus fronteras*, México, FCE, 1976.

Bartolomé, Miguel Alberto, *Gente de costumbre y gente de razón. Las identidades étnicas en México*, México, Instituto Nacional Indigenista/Siglo XXI, 1997.

Cardoso de Oliveira, Roberto, *Etnicidad y estructura social*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 1992 (Col. Miguel Othón de Mendizábal).

Cruz Moreno, Evelin, *Casas de Cultura en el Municipio de Nezahualcóyotl, una oferta que pasa desapercibida*, México, 2015 (Tesis de licenciatura en Antropología Social-UAM-I).

Demol, Céline Marie-Jeanne. *Protección y cura: medicina tradicional en comunidades negras de la Costa Chica, Oaxaca*, México, Programa Universitario de Estudios de la Diversidad Cultural y la Interculturalidad-UNAM, 2017.

Díaz Casas, María Camila y María Elisa Velázquez, "*Estudios afromexicanos: una revisión historiográfica y antropológica*", en *Tabula Rasa*, núm. 27, Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca, 2017.

*Encuesta Intercensal (2015). Perfil sociodemográfico de la poblac*ión afrodescendiente en México, México, INEGI, 2017.

Enfoque intercultural en el bachillerato general, México, Secretaría de Educación Pública, 2013.

Flores García, Georgina *et al*., *Catálogo y estudio introductorio de la presencia de las personas de origen africano y afrodescendientes durante los siglos xvi y xvii en el valle de Toluca*, México, Universidad Autónoma del Estado de México, 2017.

Flores Quintero, Genoveva, "Tequio, identidad y comunicación entre migrantes oaxaqueños", en *Amérique Latine Histoire et Mémoire. Les Cahiers ALHIM* núm. 8, 2004. En http://journals.openedition.org/alhim/423 (fecha de consulta: 7 de junio, 2019).

García, Jesús "Chucho", "Encuentro y desencuentros de los 'saberes' en torno a la africanía 'latinoamericana'", en *Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder*, Caracas, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (Clacso)/Comisión de Estudios de Postgrado-Facultad de Ciencias Económicas y Sociales-Universidad Central de Venezuela, marzo de 2002, pp. 145-152.

Giménez, Gilberto, "La identidad social o el retorno del sujeto en sociología", en *Identidad, III Coloquio Paul Kirchhoff*, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas-UNAM, 1996.

Goffman, Erving, *Estigma. La identidad deteriorada*, Buenos Aires, Amorrortu, 1986.

Hoffmann, Odile. "Entre etnización y racialización: los avatares de la identificación entre los afrodescendientes en México", en *Racismo e identidades. Sudáfrica y afrodescendientes en las Américas*, México, uam-i, 2008, pp. 163-175.

Lanzagorta, María del Rosario, *Migrantes mixtecos. El proceso migratorio de la Mixteca Baja*, México, inah, 1994.

Lomnitz, Larissa, *Cómo sobreviven los marginados*, México, Siglo xxi Editores

López Chávez, América Nicte-Ha, *Afrodescendientes en América Latina. Estudio de caso de la movilización etnopolítica afromexicana de la Costa Chica de Guerrero y Oaxaca, México (1997-2016)*, Madrid, 2017 (Tesis de doctorado en derecho y ciencia política, Universidad Autónoma de Madrid-Facultad de Derecho-Departamento de Ciencia Política y Relaciones Internacionales).

Martínez Montiel, Luz María, *Afroamérica II. Africanos y afrodescendientes*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2012 (Col. La Pluralidad Cultural en México, 31).

Meza, Andrés. "Trayectorias de los afrodescendientes en el comercio callejero de Bogotá", en *Revista Colombiana de Antropología*, vol. 39, Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología e Historia, enero-diciembre de 2003, pp. 71-104.

Navarrete, María Cristina, "*El cimarronaje: una alternativa de libertad para los esclavos negros*", en *Historia Caribe*, vol. II, núm. 6, Barranquilla, Universidad del Atlántico 2001, pp. 89-98.

NOTA-INCYTU (Oficina de Información Científica y Tecnológica para el Congreso de la Unión), núm. 29, febrero de 2019.

Restrepo, Eduardo, *Teorías contemporáneas de la etnicidad. Stuart Hall y Michel Foucault*, Popayán, Editorial Universidad del Cauca, 2004.

Rinaudo, Christian, *Afromestizaje y fronteras étnicas. Una mirada desde el puerto de Veracruz*, México, Universidad Veracruzana, 2012.

Ruiz Ponce, Heriberto. "*Organización civil de pueblos negros en Oaxaca*", en *Acta Sociológica*, núm. 74, septiembre-diciembre de 2017.

Rodríguez Mitchell, Nemesio J., *Avances de la encuesta piloto de la población negra en la Costa Chica oaxaqueña*, México, unam, Programa Universitario México Nación Multicultural, 2012 (Col. Informes y Estudios, 5).

Ruiz Ponce, Heriberto, "Organización civil de pueblos negros en Oaxaca", en *Acta Sociológica*, núm. 74, septiembre-diciembre de 2017, pp. 107-130.

Serna Moreno, J. Jesús María, "Propuesta teórico-metodológica para el proyecto colectivo de investigación "Afroindoamérica", en *Afroindoamérica. Resistencia, visibilidad y respeto a la diferencia*, México, cialc-unam, 2014.

Smith, Anthony D., *La identidad nacional*, España, Trama Editorial, 1997.

Urteaga Castro-Pozo, Maritza, "Adolescencia y juventud: reposicionamientos teóricos", en *Investigaciones Sociales*, vol. 22, núm. 40, Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2019, p. 65. En http://dx.doi.org/10.15381/is.v22i40.15883 (fecha de consulta: 24 de junio, 2019).

Vásquez Fernández, Salvador. "Las raíces del olvido. Un estado de la cuestión sobre el estudio de las poblaciones de origen africano en México", en *Los estudios afroamericanos y africanos en América Latina: herencia, presencia y visiones del otro*, Buenos Aires, Clacso-Centro de Estudios Avanzados-Programa de Estudios Africanos, 2008.

Velázquez, María Elisa [dir.], *Debates históricos contemporáneos: africanos y afrodescendientes en México y Centro América*, México, Centro de estudios mexicanos y centroamericanos, 2011. En https://oaxaca.eluniversal.com.mx/especiales/09-05-2018/pueblos-negros-reconocimiento-solo-de-papel (fecha de consulta: 12 de julio, 2019).

_____ y Gabriela Iturralde Nieto. *Afrodescendientes en México. Una historia de silencio y discriminación*, México, Conaculta-Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación, 2012.

_____ *et al.*, *El Centro Histórico de la Ciudad de México. Sitio de memoria de la esclavitud y las poblaciones africanas y afrodescendientes*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2016.

_____ y Gabriela Iturralde, "Afromexicanos: reflexiones sobre las dinámicas del reconocimiento", en *Anales de Antropología*, núm. 50, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas-unam, 2016, pp. 232-246.

Vos, George de y Romanucci-Ross. *Ethnic Identity (Creation, Conflict and Accomodation)*, Altamira Press, Walnut Creek, 1997.

[1] Ésta ha sido denominada como la elite occidentalizada "de la periferia eurocéntrica", la cual reproduce practicas racistas "hacia grupos etno/raciales inferiorizados donde dependiendo de la historia local/colonial la inferiorización puede ser definida o marcada a través de líneas ya sean religiosas, étnicas, culturales o raciales". Heriberto Ruiz Ponce, "Organización civil de pueblos negros en Oaxaca", en *Acta Sociológica*, núm. 74, septiembre-diciembre de 2017, p. 109.

[2] Gonzalo Aguirre Beltrán, *La población negra de México. Estudio etnohistórico*, México, FCE, 1984 (Col. Tierra Firme).

[3] Véase por ejemplo los trabajos de Luz María Martínez Montiel, *Afroamérica II. Africanos y afrodescendientes*, México, unam, 2012 (Col. La Pluralidad Cultural en México, 31); María Elisa Velázquez y Gabriela Iturralde Nieto, *Afrodescendientes en México. Una historia de silencio y discriminación*,

México, Conaculta-Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación, 2012; Salvador Vásquez Fernández, "Las raíces del olvido. Un estado de la cuestión sobre el estudio de las poblaciones de origen africano en México", en *Los estudios afroamericanos y africanos en América Latina: herencia, presencia y visiones del otro*, Buenos Aires, Clacso/Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales-Centro de Estudios Avanzados-Programa de Estudios Africanos, 2008; María Camila Díaz Casas y María Elisa Velázquez, "Estudios afromexicanos: una revisión historiográfica y antropológica" en *Tabula Rasa*, núm. 27, Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca, 2017; Jesús "Chucho" García, "Encuentro y desencuentros de los 'saberes' en torno a la africanía 'latinoamericana'", en *Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder*, Caracas, Clacso/Universidad Central de Venezuela/Comisión de Estudios de Postgrado-Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, marzo de 2002; María Elisa Velázquez y Gabriela Iturralde, "Afromexicanos: reflexiones sobre las dinámicas del reconocimiento", en *Anales de Antropología*, núm. 50, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas-UNAM, 2016; Odile Hoffmann, "Entre etnización y racialización: los avatares de la identificación entre los afrodescendientes en México", en *Racismo e identidades. Sudáfrica y afrodescendientes en las Américas*, México, UAM-I, 2008, pp. 163-175; Christian Rinaudo, *Afromestizaje y fronteras étnicas. Una mirada desde el puerto de Veracruz*, México, Universidad Veracruzana, 2012.

[4] Heriberto Ruiz Ponce, "Organización civil de pueblos negros en Oaxaca", en *Acta Sociológica*, núm. 74, septiembre-diciembre de 2017; América Nicte-Ha López Chávez, *Afrodescendientes en América Latina. Estudio de caso de la movilización etnopolítica afromexicana de la Costa Chica de Guerrero y Oaxaca, México (1997-2016)*, 2017 (Tesis de doctorado en derecho y ciencia política, Madrid, Universidad Autónoma de Madrid-Facultad de Derecho-Departamento de Ciencia Política y Relaciones Internacionales).

[5] Velázquez e Iturralde, *Afromexicanos*…, p. 233.

[6] Velázquez e Iturralde, "Estudios afromexicanos…", p. 33.

[7] Entre otros ya mencionados, véase a Rinaudo, *op. cit.*; Ruiz Rodríguez, *op. cit.*; Andrea Berenice Vargas García, *Música y danza afromexicana: reivindicación, invención y (e)utopía en la Costa Chica*, 2017 (Tesis de maestría, Instituto de Investigaciones Antropológicas-UNAM).

[8] Velázquez e Iturralde, *Afromexicanos*…, pp. 235 y 236.

[9] *Ibid.*, p. 236.

[10] J. Jesús María Serna Moreno, "Propuesta teórico-metodológica para el proyecto colectivo de investigación "Afroindoamérica", en *Afroindoamérica. Resistencia, visibilidad y respeto a la diferencia*, México, CIALC-UNAM, 2014, p. 17.

[11] *Ibid.*, pp. 19 y 20.

[12] Gilberto Giménez, "La identidad social o el retorno del sujeto en sociología", en *Identidad, III Coloquio Paul Kirchhoff*, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas-UNAM, 1996; Erving Goffman, *Estigma. La identidad deteriorada*, Buenos Aires, Amorrortu, 1986; George de Vos y Romanucci-Ross, *Ethnic Identity (Creation, Conflict And Accomodation)*, Altamira Press, Walnut Creek, C.A., 1997.

[13] J. Carlos Aguado, *Cuerpo humano, ideología e imagen corporal en el México contemporáneo*, 1998 (Tesis doctoral, México, Facultad de Filosofía y Letras-UNAM).

[14] Fredrick Barth, *Los grupos étnicos y sus fronteras*, México, FCE, 1976.

[15] Roberto Cardoso de Oliveira, *Etnicidad y estructura social*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 1992 (Col. Miguel Othón de Mendizábal); Anthony D. Smith, *La identidad nacional*, España, Trama Editorial, 1997.

[16] Miguel Alberto Bartolomé, *Gente de costumbre y gente de razón. Las identidades étnicas en México*, México, Instituto Nacional Indigenista/Siglo XXI, 1997; Giménez, *op. cit*.

[17] Eduardo Restrepo, *Teorías contemporáneas de la etnicidad. Stuart Hall y Michel Foucault*, Popayán, Editorial Universidad del Cauca, 2004.

[18] José Carlos Aguado y María Ana Portal, "Tiempo, espacio e identidad social", en *Alteridades*, año 1, núm. 2, México, Departamento de Antropología Social de la Universidad Autónoma Metropolitana, 1991, p. 39.

[19] Martínez Montiel, *op. cit.*, pp. 41-52.

[20] Al respecto, se percibe una coincidencia con Velázquez e Iturralde al afirmar que la "la afrodescendencia" se experimenta de diversas formas y difícilmente se puede hablar de una identidad afromexicana homogénea. Velázquez e Iturralde, *Afromexicanos*…, p. 234. Al mismo tiempo, reconocen la aparición de una conciencia política, sobre todo en la Costa Chica de Guerrero y Oaxaca, la cual promueve el desarrollo de una identidad colectiva similar a una conciencia étnica.

[21] Velázquez e Iturralde, 2008, *op. cit.*, p. 237.

[22] García Pedraza, *op. cit.*, pp. 2 y 3.

[23] Céline Marie-Jeanne Demol, *Protección y cura: medicina tradicional en comunidades negras de la Costa Chica, Oaxaca*, México, Programa Universitario de Estudios de la Diversidad Cultural y la Interculturalidad-UNAM, 2017, p. 25.

[24] *NOTA-INCyTU* (Oficina de Información Científica y Tecnológica para el Congreso de la Unión), núm. 29, febrero de 2019, p. 1.

[25] Velázquez e Iturralde, 2016, *op. cit.*, p. 238.

[26] *Encuesta Intercensal (2015). Perfil sociodemográfico de la población afrodescendiente en México*, México, Instituto Nacional de Estadística y Geografía, 2017, p. 140.

[27] *Ibid.*, p. 141.

[28] INEGI, 2015. En https://www.inegi.org.mx/contenidos/programas/intercensal/2015/doc/eic2015_cuestiona-rio.pdf (fecha de consulta: 1o. de junio, 2019).

[29] Nemesio J. Rodríguez Mitchell, *Avances de la encuesta piloto de la población negra en la Costa Chica Oaxaqueña*, Programa Universitario México Nación Multicultural-unam, 2012 (Col. Informes y Estudios, 5), pp. 22-25.

[30] *Ibid.*, p. 27.

[31] María Elisa Velázquez *et al.*, *El Centro Histórico de la Ciudad de México. Sitio de memoria de la esclavitud y las poblaciones africanas y afrodescendientes*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2016; Georgina Flores García *et al.*, *Catálogo y estudio introductorio de la presencia de las personas de origen africano y afrodescendientes durante los siglos XVI y XVII en el Valle de Toluca*, México, Universidad Autónoma del Estado de México, 2017.

[32] *Afrodescendientes, Estado de México*, México, Consejo Estatal de Población (COESPO), 2017, p. 15.

[33] El nivel medio superior está conformado por un subsistema que incluye diferentes modalidades de estudios como la tecnológica o el bachillerato general, proporcionadas a alumnas y alumnos entre los 15 20 años, como nivel previo a la educación superior. En 2015 se dio a conocer el Nuevo Modelo Educativo, el cual transformó el currículo escolar en una sola propuesta a través de un programa de estudios que entró en vigencia en 2018, cuya marca esencial es homogenizar el programa de estudio del nivel, privilegiando el desarrollo de competencias y disminuyendo las asignaturas de las ciencias sociales, colocando el énfasis en un conjunto de habilidades socioemocionales. Por ejemplo, en el plan de estudio del nivel medio superior del Estado de México vigente hasta 2017, se impartía la asignatura de Antropología Social en el segundo semestre y Sociología en el tercero, dichas asignaturas desaparecen del plan de estudios actual, con lo que se le restringe al alumnado del conocimiento de dos ciencias sociales que permiten una mirada crítica. Incorpora la interculturalidad en la educación media superior como una letanía de buenas intenciones, situación que en realidad se trata de letra muerta; ésta aparece sólo en los planes de estudio en algunas competencias de los alumnos en el Acuerdo 444, aunque no se ven en la práctica didáctica de manera cotidiana, mucho menos en las ciudades, a pesar de la existencia del documento Enfoque Intercultural en el

Bachillerato General por parte de la Secretaría de Educación Pública. "Acuerdo 444. Por el que se establecen las competencias que constituyen el marco curricular común del Sistema Nacional de Bachillerato", *Diario Oficial de la Federación*, 21 de octubre de 2008; *Enfoque Intercultural en el Bachillerato General*, México, Secretaría de Educación Pública, 2013.

En este documento se intenta reconocer la diversidad cultural, entendida sólo como aquella donde tiene vigencia la población originaria de nuestro país ("a las numerosas culturas indígenas ancestrales"), las identidades y manifestaciones culturales de regiones y de grupos minoritarios. No se menciona en ningún momento a la población afrodescendiente del país y se puede asumir, porque no está especificado en ningún momento, que "las minorías nacionales" está conformada por la población de ascendencia africana y originaria. Aunque este escrito no indaga directamente en éstas, es relevante porque de manera oficial se invisibiliza a este sector de la población de forma que no aparece en la llamada interculturalidad.

[34] El cimarronaje alude a toda práctica cotidiana de resistencia por parte de las personas en condición de esclavitud; en ese tenor se consideraban también la pasividad, el desgano en el trabajo y la desobediencia colectiva. La rebelión y el enfrentamiento también eran parte de ese cimarronaje. A los esclavos huidos se les conocía como cimarrones (Velázquez e Iturralde, *op. cit*., p. 73). Un trabajo que señala que el cimarronaje reunía personas de una misma población africana en los llamados cabildos y que formaron los palenques, es el de María Cristina Navarrete, "El cimarronaje: una alternativa de libertad para los esclavos negros", en *Historia Caribe*, vol. II, núm. 6, Barranquilla, Universidad del Atlántico, 2001, pp. 89-98.

[35] Carlos Ruiz Rodríguez, "Estudios en torno a la influencia africana en la música tradicional de México: Vertientes, balance y propuesta", en *TRANS Revista Transcultural de Música*, núm. 11, Barcelona; Andrea Berenice Vargas García, *Música y danza afromexicana: reivindicación, invención y (e)utopía en la Costa Chica*, 2017 (Tesis de maestría, Instituto de Investigaciones Antropológica-UNAM).

[36] "Yo pensé que todos éramos iguales, que todos estábamos al mismo nivel. No sabía que había afrodescendientes. Sí sabía que había indígenas. Yo decía, yo nací aquí, ¿no sé que soy? Soy una persona nada más y se acabó. Hasta que mi tía [Elena de la Luz Ruiz Salinas] se metió mucho a una organización [Florecitas AC] de afrodescendientes. Ella es la que nos empezó a explicar, a estudiar más de dónde éramos; de dónde veníamos todos. Entonces soy afrodescendiente". Yesenia Arellanes, 19 de junio de 2018. Queda pendiente para esta investigación ampliar información sobre Elena de Luz Ruiz Salinas.

[37] Para el caso de México, no se ubicaron estudios contemporáneos de trayectorias de familias afrodescendientes en las ciudades o centros urbanos, como sí lo existen para los periodos coloniales y del siglo xix, véase María Elisa Velázquez [dir.], *Debates históricos contemporáneos: africanos y afrodescendientes en México y Centroamérica*, México, Centro de estudios mexicanos y centroamericanos, 2011 (fecha de consulta: 12 de julio, 2019. Para el caso de Colombia, existen estudios contemporáneos sobre trayectorias familiares, Andrés Meza, "Trayectorias de los afrodescendientes en el comercio callejero de Bogotá", en *Revista Colombiana de Antropología*, vol. 39, Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología e Historia, enero-diciembre de 2003, pp. 71-104.

[38] Se ha estudiado la fuerte migración de Oaxaqueños a dicho municipio, incluso se reconocen cerca de 140 organizaciones de la Costa Chica, la Mixteca, la Sierra de Juárez, entre otras, quienes han marcado un fuerte papel identitario a partir de mantener mesas directivas, tequio (forma de trabajo comunal), mayordomías, festivales de música y comida de las diferentes regiones de Oaxaca, algunos de ellos realizados en el Centro Cultural Oaxaqueño. Genoveva Flores Quintero, "Tequio, identidad y comunicación entre migrantes oaxaqueños", en *Amérique Latine Histoire et Mémoire. Les Cahiers ALHIM*, núm. 8, 2004. En http://journals.openedition.org/alhim/423 (fecha de consulta: 7 de junio, 2019); Evelin Cruz Moreno, *Casas de Cultura en el Municipio de Nezahualcóyotl, una oferta que pasa*

desapercibida, México, 2005 (Tesis de licenciatura en antropología social, UAM-I). Por su parte Lanzagorta analizó a los mixtecos migrantes en Iztapalapa. María del Rosario Lanzagorta, *Migrantes mixtecos. El proceso migratorio de la Mixteca Baja*, México, INAH, 1994.

[39] Larissa Lomnitz, *Cómo sobreviven los marginados*, México, Siglo XXI Editores, 1976. Aunque falta hacer investigaciones exhaustivas sobre el tema, las redes familiares marcan los puntos de llegada e incluso de compra de lotes para la vivienda, por ello sería pertinente preguntarse ¿cuánto influyen las redes familiares los puntos de llegada a la Ciudad de México y zona metropolitana de migrantes afrodescendientes?

[40] Maritza Urteaga Castro-Pozo, "Adolescencia y juventud: reposicionamientos teóricos", en *Investigaciones Sociales*, vol. 22, núm. 40, Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos-IIHS, 2019, p. 65. En http://dx.doi.org/10.15381/is.v22i40.15883 (fecha de consulta: 24 de junio, 2019).

[41] En otra parte de la entrevista, Itziri comentó que a su hermano Gael le gusta más la música costeña que a ella; sus referencias musicales corresponden más a los ritmos y artistas de moda, cercanos a su edad. Para sus padres y su hermano, la música costeña en una referencia de su afrodescendencia, para ella no.

[42] *Enfoque Intercultural en el Bachillerato General.*

Homenaje al doctor Rolando Antonio Pérez Fernández

Christian Eugenio López Negrete Miranda

Este breve artículo busca resaltar algunos aspectos de la trayectoria del musicólogo cubano-mexicano Rolando Antonio Pérez Fernández, como parte del homenaje a su persona que se llevó a cabo en el VI Coloquio Internacional Afroindoamérica, organizado por el Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe de la UNAM.

La labor del doctor Rolando Pérez es internacionalmente reconocida por sus trabajos acerca del aporte musical africano en México, así como por sus contribuciones en el desarrollo de la etnomusicología en México, las cuales han sido bien documentadas por el doctor Carlos Ruiz en trabajos como *Del folklore musical a la etnomusicología en México: esbozo histórico de una joven disciplina*,[1] y en *La etnomusicología en México: proceso de consolidación institucional y generación de conocimiento.*[2] No obstante, las líneas de investigación que el doctor Rolando Pérez ha abordado van más allá e incluyen también la ideología y epistemología en los estudios etnomusicológicos, las etnomusicologías alternativas o no hegemónicas (véase imagen 1), la influencia léxica de las lenguas africanas en América Latina, y la contribución musical de China en Cuba, entre otras.

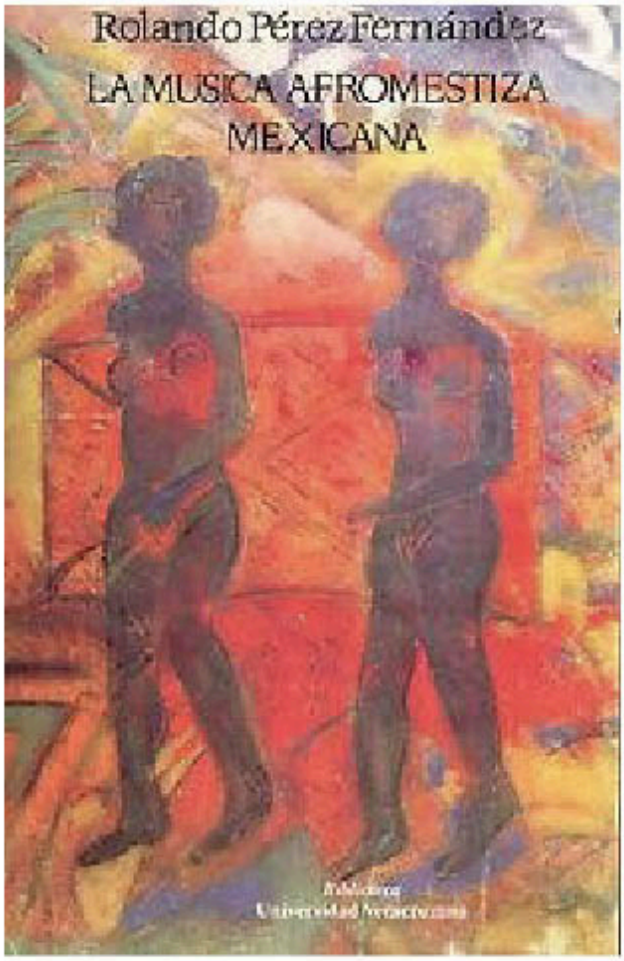


Imagen 1. Portada de la reedición de 1990 de *La música afromestiza mexicana*, Universidad Veracruzana.

Desde 1993 el doctor Rolando Pérez ha ejercido la docencia en el área de Etnomusicología de la Escuela Nacional de Música de la Universidad Nacional Autónoma de México. De igual manera, ha impartido varios cursos de Introducción a la Etnomusicología en la Escuela Nacional de Antropología e Historia y en otras instituciones.

Sin embargo, como comenta el doctor Carlos Ruiz,[3] a partir de 1987 aparece en México una perspectiva musicológica que establece fundamentos analíticos firmes para el estudio de la influencia musical africana del país con el aporte del doctor Rolando Pérez. Teniendo como antecedente fundamental el libro *La binarización de los ritmos ternarios africanos en América Latina*[4] del propio Pérez Fernández, en el que plantea la

reconstrucción histórica del "proceso de binarización" que convirtió los ritmos ternarios africanos en binarios al integrarse al contexto americano,[5] su libro *La música afromestiza mexicana*[6] rápidamente se vuelve de capital importancia para la investigación musical en México.

En dicha obra, el doctor Rolando Pérez retoma el planteamiento de Aguirre Beltrán que postula que la música mestiza mexicana básicamente es producto de la transculturación entre españoles y africanos. Su estudio tiene como objetivo fundamentar esta afirmación mediante una aproximación musicológica en el campo etnográfico y no sólo pretende subrayar la importante contribución africana en la integración de la música tradicional de México, sino también precisar las regiones geográficas y los géneros musicales donde es identificable el aporte africano, así como evidenciar la unidad cultural de la región del Caribe (en la que incluye a México) y la de América Latina. Según a Melville Herzkovitz, quien considera que la música es uno de los rasgos culturales que presenta menor variación como supervivencia africana en América, dirige el énfasis de su análisis a los sistemas rítmicos de la música mestiza mexicana. Su tesis fundamental sostiene que en esta música pueden observarse rasgos rítmicos que resultan ajenos al sistema rítmico hispánico y al indígena, por lo que sólo son atribuibles al aporte africano. Asimismo, existen puntos de contacto entre los sistemas rítmicos africano e hispánico que posibilitan compatibilidad y que derivaron, en el contexto colonial, en sincretismos que reflejan la conservación de rasgos cercanos a los originales.

Pérez Fernández presenta un panorama de ritmos africanos en América Latina, partiendo de las dos grandes áreas que el musicólogo argentino Carlos Vega comprendió como cancionero binario oriental y cancionero ternario occidental, e ilustra el proceso de binarización que sufrieron muchas de estas músicas y que dependió de los contextos particulares de cada tradición musical. Al hacer un repaso documental sobre las condiciones histórico-sociales de los africanos durante el periodo colonial, pone de relieve la transculturación de los africanos previa a su llegada al Nuevo Mundo. Sin dejar de considerar la vasta diversidad de la música africana y, apoyándose en los estudios de destacados musicólogos africanistas, distingue regiones africanas con cierta homogeneidad en cuanto a estructuras rítmicas, mismos que identifica más adelante en

numerosos segmentos musicales de tradiciones mexicanas registradas fonográficamente en la década de los setenta.

Dentro de la revisión de los estudios en torno a la influencia africana en la música tradicional de México que realiza el doctor Carlos Ruiz ha señalado que en 2003 el doctor Rolando Pérez amplió sus aportaciones previas publicando un acercamiento musicológico enfocado en un caso específico: "El son jarocho como expresión musical afromestiza".[7] En este texto reitera la omisión que prevalece en el estudio del aporte musical africano en México y encamina su esfuerzo a la justa valoración de este aspecto, así como de los procesos de transculturación ocurridos en América Latina. Siguiendo la propuesta analítica de Aguirre Beltrán en cuanto a observar un enfoque diacrónico y sincrónico en el estudio de las expresiones afromestizas, se propone identificar en qué géneros musicales mestizos puede observarse el aporte africano y en qué áreas geográficas de México se localizan estos géneros, cuáles son los rasgos musicales africanos presentes en la música mestiza mexicana y a qué grupos étnicos corresponderían dichos rasgos. Sin dejar de lado los aspectos culturales de la música, aborda también las causas que, desde su perspectiva, permiten la permanencia de estos rasgos.

De acuerdo con el doctor Pérez, el aporte africano puede identificarse en el género conocido como *son* y en otros más como el *jarabe*, la *chilena*, el *gusto* y el *zapateado*. Estos géneros se encuentran en las costas y cuencas fluviales de México y sus extensiones hacia las altiplanicies centrales, regiones que, en lo general, pueden comprenderse como la Llanura Costera del Golfo y el México Meridional. El número elevado de afromestizos en estas zonas durante el periodo colonial y su vínculo con actividades ganaderas permitieron mayor interacción y movilidad geográfica durante esa misma época, ayudando a la conservación de cualidades africanas. Para Rolando Pérez, la retención de rasgos africanos ha estado determinada por la mutua influencia entre las culturas africana y europea principalmente durante el periodo colonial. Explica que la población africana conservó manifestaciones artísticas a modo de mantener la cohesión entre sí como grupo humano y así produjo una interinfluencia entre las culturas africanas e hispánicas que dio origen al canto y el baile mestizo, básicamente hispano-africano. Según el autor, la compatibilidad entre el sistema rítmico africano y el hispánico (a pesar de sus diferencias) permitió sincretismos de parte de

los africanos, quienes identificaron elementos similares a su antigua cultura en los de la clase dominante española. Además, ilustra algunas de las características señaladas mediante el análisis musicológico de tres sones jarochos grabados en 1995 en Veracruz. Como señala Carlos Ruiz, los alcances y propuestas de estos estudios son de gran importancia y, sin duda, la obra del doctor Rolando Pérez es esencial para el estudio del aporte musical africano en México.

Del mismo modo, el doctor Rolando Pérez ha demostrado que fandango es una palabra de la lengua kinbundu, del tronco bantú, que se habla en Angola; dicho término significa caos o desorden. Igualmente el doctor Rolando Pérez ha descrito al chuchumbé y a otras músicas/danzas afromestizas como una expresión de resistencia de las clases populares y la cultura subalterna frente a la represión y opresión de una cultura dominante. Incluso acerca de la canción popular infantil que dice: "acitrón de un fandango, sango sango sabaré, que va cantando con su triqui triqui tran…", el doctor Rolando Pérez ha explicado que las palabras *sango* y *sabaré* tendrían un origen africano, *sango* vendría de *sangu* de los idiomas bantúes kimbundu y kikongo y significaría "alegremente" y *sabaré* vendría de s*eve*, *sevela* o *sevelela* en kikongo, o seba y sevar en kimbundu, y que significa "reírse de". En alguna de las primeras ediciones del Simposio Multidisciplinario: Drogas, Cultura y Sociedad, realizada en la ENAH, el doctor Rolando Pérez también ha señalado el origen africano de la palabra marihuana.

Como podemos observar, la labor del doctor Rolando Pérez constituye un importante referente para las investigaciones actuales y futuras enfocadas al estudio de la influencia africana sobre la música de Latinoamérica. En este sentido sus ideas, artículos y libros han sido comentados, citados y reseñados dentro y fuera del continente americano por varios investigadores destacados tales como Gonzalo Aguirre Beltrán, entre muchos otros.

Asimismo, el doctor Rolando Pérez ha escrito alrededor de una veintena de artículos y capítulos de libros, no sólo enfocados a la investigación del aporte musical africano en México y Latinoamérica y a la etnomusicología sino, como hemos mencionado, también ha extendido sus intereses a la lingüística, la epistemología, la historia y la contribución del acervo musical chino a la cultura cubana.

Hay que mencionar trabajos como: “El chuchumbé y la buena palabra”, de 1996-1997; “El verbo chingar: una palabra clave”, de 1997; “El culto a la Guadalupe entre los indios de El Caney”, de 1999; “De China a Cuba: una mirada a su etnomusicología”, de 2005; “La corneta china (suona) en Cuba: una contribución asiática trascendente”, de 2008; “Notas en torno al origen kimbundu de la voz fandango”, de 2011, entre otros.

Por otra parte, el doctor Rolando Pérez también ha señalado que el arahuaco es la lengua indígena americana que más ha aportado al léxico del idioma español en general y que en la actualidad están vivos muchos vocablos con ese origen. Señalando que los que arraigaron en México rebasan ampliamente el medio centenar, y que fueron traídos en su mayoría por los conquistadores españoles establecidos con anterioridad en Cuba, y algunos más por los exiliados cubanos, que en el siglo XIX introdujeron innovaciones en el cultivo y procesamiento del tabaco en Veracruz. Ejemplos de ellos son los vocablos maíz, maguey, luna, ceiba, jaiba, iguana, cahuama, caimán, hamaca, canoa, coa, barbacoa, cacique, huracán. Además Rolando Pérez ha señalado que varias de estas voces o sus derivados se han convertido también en topónimos de la geografía mexicana.

Dentro de las tesis académicas que el doctor Rolando Pérez ha dirigido encontramos una docena de trabajos de licenciados en etnomusicología, en estudios latinoamericanos, en etnología e instrumentistas, así como de maestros en etnomusicología y estudios latinoamericanos que de alguna manera abordan la influencia de la música africana en México o en América Latina.

En relación con su trabajo de campo, destaca el disco de 13 *tracks: Folk Music of Carriacou*,[8] en el que realizó la producción y notas al disco grabado *in situ* en la Isla de Carriacou dependiente de Granada a finales de 1982 e inicios de 1983, junto con Laura Vilar y Raúl Díaz (véase imagen 2). Esta grabación es de especial importancia en relación al *Big Drum*, un género y un instrumento musical de las Islas de Barlovento que acotan al este la cuenca del Mar Caribe; un tipo de música caribeña asociada sobre todo con la música de San Vicente y las Granadinas, Guadalupe, Granada y Saint Kitts y Nevis (San Cristóbal y Nieves). En el caso de Carriacou, los habitantes realizan el *Big Drum* o danza “nación”, para celebrar a sus

antepasados de África Occidental que fueron llevados a la isla durante la esclavitud.

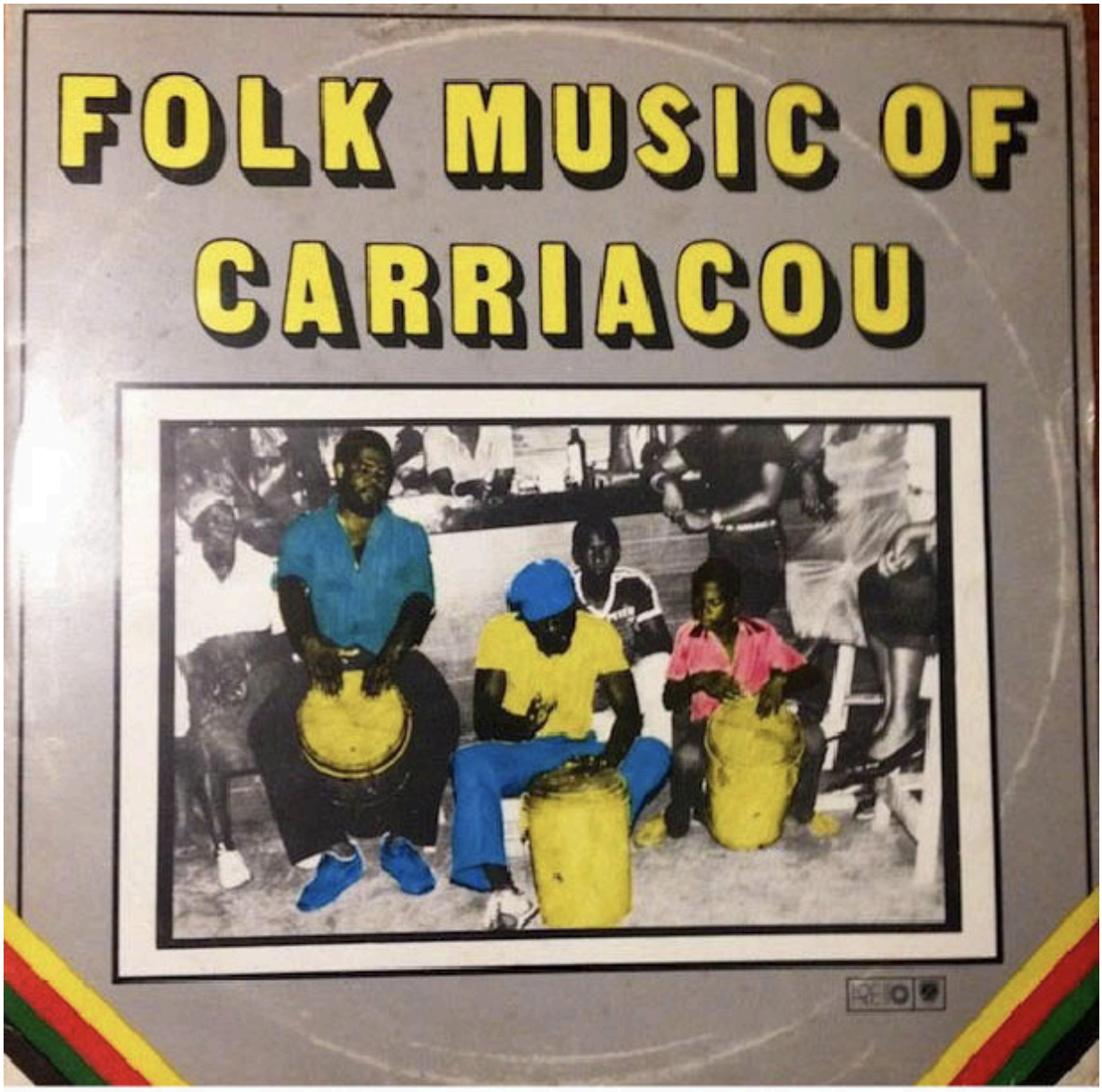


Imagen 2 Portada del LP *Folk Music of Carriacou* de 1983, producido por el doctor Rolando Pérez. Colección particular.

Asimismo, en la compilación musical realizada por el Instituto Nacional de Antropología e Historia titulada *En el lugar de la música. Testimonio musical de México*, de 2008, el doctor Rolando Pérez colabora con tres grabaciones

de campo realizadas en 1995 en Veracruz que aparecen como "Tras las huellas de África en el son jarocho".[9]

Durante mi propio trabajo de campo en Kingston, Jamaica, al buscar fuentes acerca del movimiento rastafari en los archivos locales, me fue muy grato encontrar en la Biblioteca de la Universidad de las Indias Occidentales dos de los principales trabajos del doctor Rolando Pérez; me refiero a *La binarización de los ritmos ternarios africanos en América Latina*, y a *La población afromestiza mexicana*, ambos esenciales para el estudio del aporte musical africano en México y en América Latina.

Imagen 3. El doctor Rolando Pérez durante uno de sus seminarios de etnomusicología en el Posgrado de Música de la UNAM (2013). Foto: Christian López Negrete Miranda.

Sin embargo, a pesar de su gran importancia en la investigación de la influencia de la música africana en México, o quizá precisamente por ello,

actualmente la mayoría de los trabajos del doctor Rolando Pérez son muy difíciles de conseguir, salvo en algunas afortunadas bibliotecas. Esos textos se han vuelto casi de culto entre quienes nos dedicamos a la investigación del aporte musical africano en América Latina, como si se tratara de los primeros álbumes de un famoso músico popular, de los cuales se requieren nuevas reediciones. Además existen otros artículos casi imposibles de encontrar como "Un caso de transculturación bantú-carabalí en Cuba" y "El tambor en las tonadas trinitarias" de 1986. O incluso curiosidades como la canción "El ropavejero" de 1994 del grupo de rock mexicano Botellita de Jerez, en la que el doctor Rolando Pérez interpreta el cello. Por último quiero mencionar mi percepción personal, así como algunos aspectos que me han enriquecido enormemente a través de la convivencia y el aprendizaje con el doctor Rolando Pérez. Debo mencionar aquí una increíble comprensión de corrientes, autores y conceptos de distintas disciplinas más allá de la música, como la antropología, la lingüística, la filosofía, la geografía, y la historia, entre otras. Además de un admirable manejo y conocimiento de distintos idiomas como el inglés, francés, portugués, alemán, mandarín, además de varias lenguas africanas. Aspectos que se ven reflejados en la gran calidad de su labor docente.

Dentro de sus mayores aportes en el ámbito personal se encuentran: la universalidad de temas que un investigador debe manejar con un alto nivel de exigencia; la no alineación académica; la búsqueda de perspectivas fuera de la hegemonía de Occidente; la generación de epistemologías etnomusicológicas desde el sur; la elaboración de estrategias de etnomusicología aplicada que han permitido a los investigadores que realizan entrevistas y grabaciones de campo aportar una copia de su trabajo a los principales archivos locales; la comprensión de que una etnomusicología integral debe buscar un equilibrio entre la perspectiva musicológica y antropológica, además de mantener una perspectiva interdisciplinaria y abierta a diversos enfoques; y por último, haberme motivado para cultivar una curiosidad interminable que me permite profundizar indomablemente en las investigaciones que desarrollo.

Bibliografía

Pérez Fernández, Rolando Antonio, "El tambor en las tonadas trinitarias", en *Clave*, núm. 3, Santiago de Cuba, Casa del Caribe, 1986.
_____, "Un caso de transculturación bantú-carabalí en Cuba", en *Del Caribe*, núm. 6, Santiago de Cuba, Casa del Caribe, 1986, pp. 20-27.
_____, *La binarización de los ritmos ternarios africanos en América Latina*, La Habana, Casa de las Américas, 1986.
_____, *La música afromestiza mexicana*, La Habana, Pueblo y Educación, 1987.
_____, "El chuchumbé y la buena palabra" (parte 1), en *Son del Sur*, núm 3, Jáltipan, Veracruz, Chuchumbé AC, 1996, pp. 24-36.
_____, "El chuchumbé y la buena palabra" (parte 2), en *Son del Sur*, núm 4, Jáltipan, Veracruz: Chuchumbé AC, 1997, pp. 33-46.
_____, "El verbo chingar una palabra clave", en María Guadalupe Chávez Carbajal [coord.], *El rostro colectivo de la nación mexicana*, Morelia, Instituto de Investigaciones Históricas-Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 1997, pp. 305-324.
_____, "El culto a la Guadalupe entre los indios del Caney", en *Del Caribe*, núm. 29, Santiago de Cuba, Casa del Caribe, 1999, pp. 64.
_____, "El son jarocho como expresión musical afromestiza", en Steven Loza [ed.], *Musical Cultures of LatinAmerica: Global Effects, Past and Present*, Los Ángeles, UCLA Ethnomusicology Publications, 2003, pp. 39-56.
_____, "De China a Cuba: una mirada a su etnomusicología", en *Archipiélago. Revista Cultural de Nuestra América*, núm. 48, México, Universidad Nacional Autónoma de México, abril-junio de 2005.
_____, "La corneta china (SUONA) en Cuba: una contribución asiática trascendente", en *Afro-Hispanic Review*, vol. 27, núm.1, Tennessee, Vanderbilt University, 2008, pp. 139-160.
_____, "Notas en torno al origen kimbundu de la voz fandango", en Daniel Ernesto Gutiérrez Rojas [coord.], *Expresiones musicales del occidente de México*, Morelia, Morevallado Editores, 2011.
Ruiz Rodríguez, Carlos, *Del folklore musical a la etnomusicología en México: esbozo histórico de una joven disciplina*, 2010 (Tesis de maestría en Etnomusicología-UNAM, 2010).
_____, "Estudios en torno a la influencia africana en la música tradicional de México: vertientes, balance y propuestas", en *TRANS-Revista Transcultural de Música*, núm. 11, julio de 2007. En http://www.sibetrans.com/trans/trans11/indice11.htm.

_____, *La etnomusicología en México: proceso de consolidación institucional y generación de conocimiento,* Tesis de doctorado en Antropología, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras-Instituto de Investigaciones Antropológicas, 2015.

Discografía

Botellita de Jerez, *Forjando Patria*, México-USA, BMG-Culebra, 1994.

Pérez Fernández, Rolando Antonio, *Folk Music of Carriacou (LP), La Habana:* Empresa de Grabaciones y Ediciones Musicales, 1983.

_____, "Tras las huellas de África en el son jarocho", en *En el lugar de la música. Testimonio musical de México 1964-2009*, México, INAH-Conaculta, 2008.

[1] Carlos Ruiz Rodríguez, *Del folklore musical a la etnomusicología en México: esbozo histórico de una joven disciplina*, 2010 (Tesis de maestría en Etnomusicología, Escuela Nacional de Música-UNAM).

[2] Carlos Ruiz Rodríguez, *La etnomusicología en México: proceso de consolidación institucional y generación de conocimiento*, 2015 (Tesis de doctorado en Antropología, Facultad de Filosofía y Letras-Instituto de Investigaciones Antropológicas-UNAM).

[3] Carlos Ruiz Rodríguez, "Estudios en torno a la influencia africana en la música tradicional de México: vertientes, balance y propuestas", en *TRANS-Revista Transcultural de Música*, núm. 11, julio de 2007. En http://www.sibetrans.com/trans/trans11/indice11.htm.

[4] Rolando Antonio Pérez Fernández, *La binarización de los ritmos ternarios africanos en América Latina*, La Habana, Casa de las Américas, 1986.

[5] Tendencia de la música vocal africana a transformar en binarios los ritmos ternarios cuando se adoptan cantos no pertenecientes a la tradición del propio grupo étnico.

[6] Rolando Antonio Pérez Fernández, *La música afromestiza mexicana*, La Habana, Editorial Pueblo y Educación, 1987.

[7] Rolando Antonio Pérez Fernández, "El son jarocho como expresión musical afromestiza", en Steven Loza [ed.], *Musical Cultures of Latin America: Global Effects, Past and Present*, Los Ángeles, UCLA Ethnomusicology Publications, 2003.

[8] Rolando Antonio Pérez Fernández, *Folk Music of Carriacou* (LP), La Habana, Empresa de Grabaciones y Ediciones Musicales, 1983. Rolando Antonio Pérez Fernández, *Folk Music of Carriacou* (LP), La Habana, Empresa de Grabaciones y Ediciones Musicales, 1983.

[9] Rolando Antonio Pérez Fernández, "Tras las huellas de África en el son jarocho", en *En el lugar de la música. Testimonio musical de México 1964-2009*, México, INAH, 2008.

Afrodescendientes racismo, mito y cultura en nuestra América

J. Jesús María Serna Moreno
Fernando Cruz Santiago
(coordinadores)

CIALC
Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe